Völkerpsychologie

Zweiter Band

Mythus und Religion

Dritter Teil

Völkerpsychologie

Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze

von

Sprache, Mythus und Sitte

von

Wilhelm Wundt

Zweiter Band

Mythus und Religion

Dritter Teil

Leipzig
Verlag von Wilhelm Engelmann
1909



Meiner treuen Gefährtin

im Urwald der Mythen und Märchen

zugeeignet.

Vorwort.

Daß in dem folgenden, die Betrachtungen über Mythus und Religion abschließenden Teil der Völkerpsychologie das Märchen durch den Raum, der ihm gewidmet ist, unverhältnismäßig bevorzugt erscheint, wird, wie ich nicht zweifle, manchen Leser befremden. Ist man doch gewohnt, es in den Werken über Mythologie entweder überhaupt nicht oder höchstens beiläufig, aus Anlaß der Heldensage, in die es da und dort deutlich hereinragt, oder aber in dem Sinne erwähnt zu finden, daß es als ein letzter, eigentlich bereits außerhalb des Mythus liegender Rest mythologischer Überlieferung betrachtet wird. Man pflegt ihm so ungefähr eine ähnliche Stellung zu den Mythenüberlieferungen des Epos einzuräumen, wie dem vereinzelten abergläubischen Brauch zum Götterkultus. Und je mehr so der Märchenheld zu einem letzten, ins Kindliche und Volksmäßige übertragenen Nachkommen der epischen Helden und Götter der Vorzeit wird, um so mehr verwischen sich dann zugleich die Grenzen zwischen dem mit seinen letzten Wurzeln in das Gebiet des Mythus hereinreichenden und dem in freier Phantasiedichtung entstandenen Märchen. Wo die als ursprünglich anerkannten Formen von Mythus und Sage märchenhafte Bestandteile bieten, da werden daher diese selbst nicht selten als poetische Zugaben angesehen, die nicht mehr dem eigentlichen Mythus angehören.

Nun hat sich freilich seit den epochemachenden Arbeiten der Brüder Grimm manches ereignet, was diese an sich ältere, aber hauptsächlich durch sie begründete Auffassung des Verhältnisses von Mythus und Märchen zu erschüttern vermochte. Und gerade die Beobachtungen, die diese Forscher als überzeugende Belege für die Nachwirkung uralter, aus Götter- und Heldensage stammender mythologischer Motive im Märchen ansahen, mußten wohl gelegentlich schon

den Verdacht erwecken, daß hier nicht die Sage, sondern umgekehrt das Märchen die mythologische Anschauung in ihren primäreren Formen enthalte. Begünstigt wurde dieser Verdacht durch die von der vergleichenden Märchenforschung immer klarer ans Licht gestellte Tatsache des Vorkommens gewisser in den höheren Mythenformen anklingender Märchenmotive in so weiter Verbreitung und unter so abweichenden Ursprungsbedingungen, daß die Annahme ihrer Entstehung auf dem Wege der Rückbildung im höchsten Maße zweifelhaft wird, vielmehr auch hier die Vermutung eines umgekehrten Prozesses sich aufdrängt. Am entscheidendsten wird aber endlich dieser Wandel der Anschauungen durch die Mythentraditionen der Naturvölker unterstützt. Noch freilich spielen in diesem Fall bei den Ethnologen selbst die aus der Mythologie der Kulturvölker übernommenen Voraussetzungen von einer Himmelsmythologie, aus der in absteigender Entwicklung alle weitere Mythenbildung entsprungen sei, oder auch die Hypothese zweier einander parallel gehenden Mythologien, einer höheren und niederen, von denen die letztere den Seelen- und Zaubervorstellungen entstamme, die herrschende Rolle. Wer jedoch den Schatz von Mythenerzählungen, den die Sammelarbeit der letzten Jahrzehnte zutage gefördert hat, frei von den Vorurteilen der traditionellen Mythologie betrachtet, wird sich kaum der Überzeugung verschließen können, daß bei den primitiven Völkern die gesamte Mythenüberlieferung die Form des Märchens besitzt, und daß demnach diesem Material gegenüber die Aufgabe, einen ursprünglichen Mythus zu finden, aus dem es hervorgegangen sei, von vornherein hinfällig wird. Statt dessen erhebt sich so die andere, aus dem oft verworrenen Material dieser Märchen diejenigen herauszufinden, die als wahre »Mythenmärchen«, d. h. als geglaubte und auf Leben und Kultus einflußreiche Überlieferungen anzusehen sind. Natürlich ließ sich nun aber eine überzeugende Begründung dieser wesentlich veränderten Anschauungen über Mythenentwicklung nicht ausführen, ohne auf die Tatsachen selbst etwas ausführlicher einzugehen und zugleich die schwachen Seiten der herkömmlichen mythologischen Theorien zu beleuchten. Demgegenüber glaubte ich mich in dem Abschnitt über den Mythus in Sage und Legende um so kürzer fassen zu können, da es sich hier um ein allgemeiner bekanntes und leicht zugängliches Gebiet handelt, wo es wesentlich nur darauf ankam,

den gesamten Zusammenhang der Mythenentwicklung an einzelnen hervorragenden Beispielen zu schildern und auf die Punkte hinzuweisen, wo sich auch hier die Tatsachen einer solchen vom Mythenmärchen aufsteigenden viel eher als einer zu ihm herabsteigenden Entwicklung einreihen lassen.

Aus einem andern Grunde schien es mir angemessen, dem letzten, der religiösen Entwicklung gewidmeten Kapitel der Darstellung engere Grenzen zu ziehen. Einerseits sind die einzelnen Gestaltungen des religiösen Denkens so sehr von den besonderen Bedingungen der Kultur und Geschichte abhängig, daß sie durchaus der historischen Betrachtung anheimfallen. Anderseits sind die Grundmotive, die in der Stufenreihe der Kultformen und der religiösen Kulthandlungen hervortreten, im ganzen so übereinstimmender Art, daß hier der Versuch, das Bild dieser Entwicklung mit Rücksicht auf die ihr immanenten psychologischen Motive in seinen Hauptumrissen zu zeichnen, einer eingehenden Schilderung der einzelnen geschichtlich gewordenen Religionsformen und ihrer Unterschiede vorzuziehen schien. Das um so mehr, da sich von einer solchen allgemein vergleichenden Betrachtung aus wohl am ehesten der Zugang zu einer Beantwortung der von der Religionsgeschichte meist grundsätzlich beiseite geschobenen, von der Philosophie in einer von bestimmten metaphysischen oder ethischen Voraussetzungen aus behandelten Frage nach dem Wesen der Religion und ihrem Verhältnis zum Mythus gewinnen ließ.

Je mehr nun diese letzte Frage von dem theologischen Religionshistoriker, welcher Richtung er im übrigen in dem Streit der theologischen Meinungen folgen mag, begreiflicher und berechtigter Weise vom Standpunkte derjenigen Religion aus behandelt zu werden pflegt, der er selbst angehört, und je mehr auch die philosophische Bearbeitung der Probleme ihrerseits wieder direkt oder indirekt, in zustimmender oder ablehnender Tendenz durch diesen theologischen Standpunkt beeinflußt ist, um so entschiedener muß sich hier, wie ich meine, die Psychologie bemühen, eine neutrale Stellung zu behaupten. Sie darf an das Christentum keinen andern Maßstab psychologischer Betrachtung anlegen als an jede andere Religion. Sie muß wie überall die Erscheinungen aus den hinter ihnen stehenden allgemein menschlichen Motiven und im Zusammenhang mit den sonstigen Erscheinungen religiöser Entwicklung zu begreifen suchen.

Daß dieser, wenn ich mich des Ausdrucks bedienen darf, nicht irreligiöse, aber, sofern man unter Religion eine bestimmte positive Religion versteht, außerreligiöse Standpunkt im allgemeinen nicht der des Theologen sein kann, versteht sich von selbst. Dennoch scheint es mir nicht unmöglich, daß auch er sich mit dieser objektiven Betrachtungsweise befreunden kann, wenn er wahrnimmt, wie im Lichte einer solchen psychologischen Entwicklungsgeschichte der Religion das Christentum in der Abstufung der relativen Werte, von denen in diesem Fall freilich allein die Rede sein kann, an allgemein menschlicher Bedeutung vielleicht mehr gewinnt, als von jenem absoluten Wert aller Werte aus, den es als inspirierte, damit aber auch außerhalb der allgemeinen religiösen Entwicklung stehende Religion beansprucht.

Ich widme dieses Buch meiner Tochter Eleonore. Ohne ihre treue Mithilfe in der Durcharbeitung der reichen Sammlungen von Märchen und Mythen, namentlich der Naturvölker, würde es mir unmöglich gewesen sein, es zu vollenden.

Leipzig, im Dezember 1908.

W. Wundt.

Inhalt.

Seite

Fünftes Kapitel.

Der Naturmythus.

I. Die Bestandteile des Naturmythus.

1. Die mythologischen Systeme.

Unter den Bestandteilen des mythologischen Denkens sind es vor andern die Naturmythen, die jenem Zusammenhang mythischer Vorstellungen sein Gepräge geben, den man mit einem die systematische Darstellung des mythologischen Inhalts auf diesen Inhalt selbst übertragenden Ausdruck die »Mythologie« eines Volkes zu nennen pflegt. Nachdem in den Mythologien der Kulturvölker Göttervorstellungen entstanden sind, die entweder unmittelbar in bestimmten Naturgegenständen verkörpert oder als deren unsichtbare Beweger gedacht werden, gehen diese Vorstellungen mit den sonstigen Bestandteilen des mythologischen Denkens, insbesondere mit den Erzeugnissen des Seelenglaubens mannigfache Verbindungen ein. Dabei bilden vornehmlich die Dämonenvorstellungen gewissermaßen ein Zwischenreich, das aus dem Gebiet der Seelen und Geister in das der Naturgötter hinüberreicht, und das eben damit zugleich eine Vereinigung aller dieser Bestandteile zu einem einheitlichen Ganzen möglich macht. Schließlich findet dann diese Einheit ihren Ausdruck in den Göttervorstellungen, die, zu idealen Ebenbildern menschlichen Wesens erhoben, den besonderen Charakter des Volkes, dessen Phantasie diese Gestalten geschaffen hat, am treuesten widerspiegeln. Darum bewahren die Geister und Dämonen, soweit sie nicht selbst durch die Verbindung mit Göttervorstellungen beeinflußt werden, an den verschiedensten Orten und unter abweichenden Kulturbedingungen im ganzen übereinstimmende Züge. Die Psyche, die Seele im Blut, die Ahnengeister, die Dämonen der Berge und Einöden, der Wolken

und Winde, sie kehren nicht minder wie die Formen des Zaubers überall wieder, und selbst die primitivsten unter diesen Vorstellungen leben, wenn sie der fortschreitenden Kultur weichen, noch als Rudimente im Aberglauben fort, oder sie erhalten sich in Handlungen, die, auch wenn sie durch ihren Bedeutungswandel einen neuen Inhalt gewonnen haben, immer noch die Spuren jenes übereinstimmenden Ursprungs an sich tragen. Dem gegenüber sind die Gestalten des Naturmythus ungleich veränderlicher, und selbst wenn die Motive, aus denen sie entsprungen, verwandter Art sind, unterscheiden sich die Wirkungen dieser Motive in so vielen Zügen, daß namentlich da, wo gegenüber dem in den Vordergrund tretenden ethischen Charakter der Göttervorstellungen die ursprüngliche Naturanschauung allmählich verblaßt, die Beziehungen dieser mythologischen Bildungen in den Mythologien stammesfremder und zum Teil selbst stammverwandter Völker verhältnismäßig zurücktreten. Wenn man darum wohl sagen kann, daß die allgemeinen Eigenschaften des Menschen mehr vielleicht als nach irgend einer andern Seite seines geistigen Lebens in der Übereinstimmung der Seelen- und Dämonenvorstellungen zum Ausdruck kommen, so gilt nicht minder, daß die fundamentalen Unterschiede der Rassen- und Volkscharaktere in der Verschiedenheit der Göttervorstellungen hervortreten. Dieser tiefgreifende Gegensatz zwischen beiden Hauptbestandteilen des Mythus steht aber offenbar in engster Verbindung damit, daß die Geister und Dämonen eines persönlichen Charakters entbehren, während die Naturgötter immer mehr zu persönlichen Wesen von spezifischer Eigenart sich erheben. In diesem Charakter der Naturgötter liegt zugleich der Grund, daß sie die eigentlichen Träger der mythologischen Systeme werden, die dann auch über die aller Mythologie gemeinsamen animistischen Bestandteile ihre Herrschaft ausdehnen.

Dieses Verhältnis bringt es mit sich, daß man nun auch bei der Untersuchung der Mythenentwicklungen von jener Vereinigung mythischer Vorstellungen zu einem mehr oder minder geschlossenen mythologischen System auszugehen pflegt, um dann in ihm den einzelnen Mythengebilden, aus denen sich ein solches System zusammensetzt, ihre Stellung anzuweisen. Der einzelne Mythus erscheint so von vornherein als Glied eines Systems, aus dessen ganzem Zusammenhang er in seiner Eigenart erst verständlich wird. Auch wird

diese Betrachtungsweise dadurch wesentlich unterstützt, daß die Umwandlungen der Mythen und die Aufnahme von außen zugeführter Stoffe nicht minder wie ihre Neubildung Prozesse sind, bei denen ursprünglich geschiedene mythische Elemente sich verbinden, indes die fremden oder neuen Bestandteile durch eine bereits vorhandene ältere Tradition assimiliert werden, so daß sich der Umfang des mythologischen Systems fast ins unbegrenzte erweitern kann, ohne daß doch jene Verbindung zu einem einheitlichen Ganzen im wesentlichen beeinträchtigt würde. In der Mythologie muß eben schließlich, so gut wie in Sprache und Sitte, die geistige Einheit eines Volkes, wie sie sich unter dem Einfluß des gemeinsamen Ursprungs und des fortdauernden Verkehrs ausgebildet hat, ihren Ausdruck finden.

Inwieweit diese Einheit eine ursprüngliche oder eine gewordene, selbst erst unter dem Einfluß der sprachlichen Mitteilung und des Verkehrs entstandene sei, bleibt aber immerhin eine offene Frage, um so mehr, da eben jene Verbindungen und Assimilationen, die fortan zwischen ursprünglich einander fremden Mythenbildungen zu beobachten sind, deutlich auf ein solches Zusammenwachsen heterogener Bestandteile hinweisen. Auch darf die Analogie mit Sprache und Sitte nicht dazu verführen, die Eigentümlichkeiten zu übersehen, die die Produkte der mythenbildenden Phantasie von andern geistigen Erzeugnissen scheiden. Ist doch hier schon die eine Tatsache bezeichnend, daß es mythologische Vorstellungen in großer Zahl gibt, die sichtlich an den verschiedensten Orten unabhängig entstanden sind und dennoch wesentlich übereinstimmende Züge aufweisen. Hierher gehören insbesondere auch, wie wir später sehen werden, manche der Beziehungen zwischen den Mythen verschiedener Völker, auf die sich die Wanderhypothese in ihren mannigfachen Wandlungen berufen hat[1]). Wäre hier die Übereinstimmung der Vorstellungen allein schon entscheidend, so würde man genötigt werden, in erster Linie dem Seelen- und Dämonenglauben eine solche alle Schranken des Raumes und der Zeit überschreitende und alle Stufen der Kultur überdauernde Macht der Übertragung zuzuschreiben, während es innerhalb der Naturmythen bei den mannigfachsten Analogien doch an weitreichenden

[1]) Vgl. Teil I, S. 566 ff.

Unterschieden nicht fehlt. Gleichwohl sind es gerade die Naturmythen, die zumeist zu jener Zurückführung auf ein einziges System einer ursprünglichen Naturreligion Anlaß gaben, indem man vor allem den Naturgöttern eine übereinstimmende Bedeutung zuschrieb, die auf eine einstige Identität bezogen wurde. Wird eine solche Wanderhypothese, wie es nicht selten geschehen ist, auf das Ganze oder wenigstens auf die Grundbestandteile eines mythologischen Systems ausgedehnt, so ist damit aber notwendig auch die Voraussetzung verbunden, die ursprüngliche Entstehung der Mythen selbst sei schon in der Form der Schöpfung eines mythologischen Systems vor sich gegangen. Denn nur dann läßt sich ja diese Schöpfung als eine ihrem eigensten Wesen nach einmalige verstehen, wenn der komplexe Charakter des Ganzen die mehrmalige Entwicklung aus den gleichen Motiven von vornherein ausschließt. So läßt sich denn auch von einer einzelnen Geister- oder Dämonenvorstellung niemals behaupten, sie könne nicht an sehr verschiedenen Orten unabhängig auftreten. Aber ein Götterreich wie das babylonische oder ägyptische würde, wenn es sich an einem andern Ort der Erde im wesentlichen mit den gleichen Göttergestalten und in Begleitung der gleichen Mythenerzählungen wiederholen sollte, nur einmal entstanden sein können, und selbst größeren aus diesem Ganzen gelösten Bestandteilen würden wir, so lange nur die Zahl der übereinstimmenden Züge groß genug ist, den gleichen Anspruch auf singulären Ursprung zuerkennen müssen. Freilich würde man dann aber auch, da ein komplexes Gedankensystem solcher Art unter allen Umständen eine planmäßige Entstehung fordert, unvermeidlich zugleich zu jener Erfindungstheorie gedrängt, die entweder mit dem aufgeklärten Rationalismus alle Religion und Mythologie als Priesterweisheit deutet, oder mit dem romantischen Symbolismus in ihnen Erzeugnisse einer uralten Philosophie sieht[1]). Eine so große Rolle daher bei der Entstehung der Mythen die Übertragung einzelner mythischer Stoffe und Motive gespielt haben mag, die Wanderung der mythologischen Systeme als solcher ist nach allen Zeugnissen der Geschichte und der Mythenvergleichung eine verhältnismäßig späte, überall erst unter dem Einfluß religiöser Beweggründe auftretende Erscheinung. So waren in den ersten Jahr-

[1]) Vgl. Teil I, S. 551 ff.

hunderten unserer Zeitrechnung die verschiedensten Kulte mit den ihnen zugehörigen Göttervorstellungen nach Rom gewandert. Aber das konnte nur geschehen, nachdem jede dieser Religionen zu einem Lehrsystem geworden war, das eine bestimmte Glaubensordnung für seine Bekenner forderte. Als solche Lehrsysteme konnten dann diese religiös-mythologischen Systeme auch ohne weiteres mit philosophischen Lehrsystemen in Konkurrenz treten oder mit ihnen eigenartige Verbindungen eingehen. Beispiele dieses philosophisch-religiösen Synkretismus bietet schon die indische Spekulation in ihren auf der gleichen religiösen Grundlage sich erhebenden Weltanschauungen, und in der griechischen Philosophie der Stoizismus und Platonismus, besonders in ihren späteren Wandlungen.

Indem auf solche Weise der Zusammenschluß zu einem System überall, wo er uns in der Geschichte begegnet, als ein letzter Vorgang erscheint, der über die Mythologie hinaus und in die sie fortführende religiöse und philosophische Entwicklung hineinreicht, wird es zugleich verständlich, daß die mythologischen Systeme um so mehr, auf je früherer Stufe wir sie antreffen, aus losen Verbindungen einzelner Mythen bestehen, die meist nur durch irgend welche in ihnen wiederkehrende handelnde Wesen äußerlich zusammenhängen, während von einer inneren Einheit solcher an Zahl anscheinend unbegrenzter, nicht selten von Ort zu Ort und von einem Erzähler zum andern variirender Mythen nicht die Rede sein kann. Das um so weniger, als in dem frühesten Stadium solcher Mythenbildung, wie es in den Märchen und Legenden der primitivsten Völker vorliegt, selbst die einzelne mythische Erzählung häufig durchaus nicht in sich geschlossen ist, sondern in einer phantastischen Folge von Ereignissen besteht, die ohne ein erkennbares Motiv anfängt und aufhört.

2. Die Faktoren der Mythenentwicklung.

a. Individuelle und allgemeine Einflüsse.

Sind die mythologischen Systeme überall erst die späten Erzeugnisse einer langen Entwicklung und ist das Ganze eines solchen Systems aus einer Menge ursprünglich isolierter oder nur äußerlich verbundener einzelner Mythen zusammengewachsen, so führen nun aber doch diese Elemente selbst schon mancherlei äußere und innere

Bedingungen ihrer Verbindung in der ihre Ausbreitung begleitenden wechselseitigen Angleichung verschiedener Mythen und in der natürlichen, in übereinstimmenden Motiven begründeten Verwandtschaft mit sich. An dieser allmählichen Ausbildung der ursprünglich überall, wie wir voraussetzen dürfen, losen und fragmentarischen Mythenerzählungen ist nun von frühe an die Dichtung stark beteiligt. Nachdem unter ihrem Einflusse die einzelne mythische Begebenheit eine einheitliche Gedankenform gewonnen, greift ihre gestaltende Macht mehr und mehr in den Zusammenhang der Handlungen ein. Sie verbindet so einzelne Mythen zu einem größeren Mythenzyklus. Die ersten Anfänge dieser dichterischen Formung des Mythus entziehen sich unserer Nachweisung. Denn sie fließen ununterscheidbar mit der Mythenbildung selbst zusammen, wie sie sich infolge der allgemeinen Bedingungen der Naturanschauung ohne deutlich unterscheidbare individuelle Einflüsse entwickelt. Doch läßt schon hier jene Einheit des Gedankens, die eine ursprünglich zusammenhanglose Folge von Begebenheiten verbindet, mit Sicherheit auf solche Einflüsse zurückschließen. Denn mag auch die einzelne Naturanschauung infolge der gleichartigen Bedingungen der äußeren Umgebung wie der geistigen Anlage in sehr vielen Individuen unabhängig entstehen und so der Gesamtheit von vornherein als gemeinsamer Besitz sich mitteilen, — von dem eine Reihe solcher Naturanschauungen verknüpfenden Gedanken ist es um so wahrscheinlicher, daß er zuerst nur in einem Einzelnen entstanden sei, je eigenartiger er ist. Dieser Vorgang der poetischen Fortbildung der Mythen wiederholt sich nun aber in gesteigertem Maße, sobald er sich über eine Mehrheit von Einzelmythen ausdehnt. Damit tritt dann der Einfluß der schöpferischen Macht der dichterischen Persönlichkeit so überzeugend hervor, daß selbst da, wo sich diese der geschichtlichen Erinnerung entzieht, oder wo, wie das bei den weiteren Verbindungen zahlreicher Einzelmythen geschehen kann, durch das Zusammenwirken vieler Individuen die letzte Einheit eines größeren Mythenzyklus zustande kommt, die Tradition selbst sich eine mythische Persönlichkeit schafft, auf die sie jene Einheit zurückführt. Unvermeidlich ereignet es sich aber bei einer solchen poetischen Verarbeitung des überlieferten Mythenstoffs, daß die in der Volksphantasie entstandenen Mythengebilde selbst neue Sprossen treiben, die aus jenen dichterisch umgewandelten Mythen ihre Nahrung

empfangen. So entsteht eine Kette von Wechselwirkungen, durch die sich die ursprünglich zerstreuten mythischen Elemente unter dem Einfluß einer zuerst frei wuchernden und dann kunstmäßig gepflegten Dichtung allmählich zu einem Ganzen ordnen. So wird die Frage, was hier der ursprünglichen mythenbildenden Phantasie, und was der willkürlich verknüpfenden und ausschmückenden Dichtung angehörte, immer schwieriger und für die letzten Stadien dieses Prozesses schließlich unlösbar, weil es eine von der poetischen Umgestaltung unbeeinflußte mythische Tradition überhaupt nicht mehr gibt und selbst die etwa neu einsetzende Mythenbildung sofort von der Dichtung in Besitz genommen wird.

Wenn darum Herodot schon bemerkt hat, von Homer und Hesiod seien den Griechen ihre Götter gegeben worden, so ist das freilich nicht wörtlich zu nehmen. Denn die epische und theogonische Dichtung würde ohne ein im allgemeinen Bewußtsein lebendes mythologisches Substrat nicht möglich gewesen sein. Aber selbst die ursprünglichen, von den Dichtern verbundenen und weitergeführten Mythen waren, schon bevor sich ihrer die kunstmäßige Dichtung bemächtigte, von einer ungezählten Menge anonymer Volksdichter, die meist ohne es zu wollen und zu wissen diesen Stoff veränderten, indem sie ihn erzählend weitergaben, geformt und da und dort mit einem neuen Gedankeninhalt erfüllt worden. Gegen diese wechselseitige Assimilation von Mythus und Dichtung, die, wo sie, wie im Epos, unbeschränkt walten kann, schließlich beide ununterscheidbar zusammenfließen läßt, bildet nun der Kultus durch die Heilighaltung der Tradition, die ihn umgibt, eine Schutzwehr. Darum bietet noch für lange Zeit auch da, wo der Kultus selbst von den Wirkungen poetischer Umgestaltung und theosophischer Spekulation keineswegs frei geblieben ist, die Kultushandlung in ihrer Beziehung auf bestimmte Göttergestalten und die ihnen zugeschriebenen Eigenschaften und Schicksale das einzig sichere Kriterium, an dem sich die Mythen, an deren Wahrheit der Volksglaube festhält, von jener unbeschränkten Zahl poetischer Mythenbildungen scheiden, die wohl auch noch gelegentlich geglaubt, in der Regel aber doch wegen der allzu spürbaren Einflüsse poetischer Ausschmückung bereitwillig als dichterische Phantasiegebilde anerkannt werden. Diese reichen dann höchstens in einzelnen Zügen, in denen sie mit den kultischen Vorstellungen zusammentreffen, in jene höhere

Wirklichkeit der geglaubten Mythen hinüber. Gleichwohl bleibt auch der Kultus vor der Einwirkung der Dichtung nicht ganz geschützt. Schon das Kultlied fordert in den Attributen, mit denen es die Götter ausrüstet, und in den Taten und Wundern, auf die es anspielt, die poetische Ausschmückung heraus. Nicht minder betätigt sich diese in den Kulthandlungen, die der bildenden Kunst wie der Dichtung reiche Motive künstlerischer Fortbildung bieten. Das zeigt deutlich die mythologische Kunst der Griechen, in der aus der Kulthandlung gerade diejenige Form der Dichtung hervorging, die schließlich in noch höherem Grade als das Epos den mythischen Stoff der freien dichterischen Gestaltungskraft dienstbar gemacht hat: das Drama. Zugleich ist es aber der Kultus, der seine erhaltende Kraft gegenüber den von ihm getragenen mythischen Vorstellungen vornehmlich dadurch betätigt, daß seine Tradition an eine aus dem äußeren Bedürfnis einer Leitung der Kultusordnungen und aus dem inneren eines den Interessen der Gesamtheit dienenden näheren Verkehrs mit der Gottheit entstandene Priesterschaft gebunden ist. Indem diese vor allem auf früheren Stufen der Kultur die natürliche Trägerin der geistigen Bildung wird, ist sie es, die ebensowohl die Tendenz zu einer planmäßigen Ausgestaltung und Verbindung der überlieferten mythischen Stoffe wie zu spekulativen Fortbildungen in sich birgt. Aus diesen entspringen dann schließlich die Anfänge einer in erster Linie den religiösen Interessen zugewandten Philosophie. Auch für die hier eingreifende Form der lehrhaften, zwischen Dichtung und Philosophie die Brücke schlagenden Weiterbildung des mythologischen Denkens bietet die griechische Geistesgeschichte in den aus den Mysterienkulten hervorgewachsenen philosophischen Richtungen sprechende Belege. Wo immer aber solche von dem Kultus getragene mythologische Bildungen sich zu allgemeinen Weltanschauungen entwickelt haben, da steht das Streben im Vordergrund, den Naturmythus mit den Seelenvorstellungen in eine innere Beziehung zu setzen. Die auf den Grundton solcher Kulte gestimmten theosophischen Ideen treten daher nun in einen scharfen Gegensatz zu den aus dem reinen Naturmythus hervorwachsenden Systemen einer der Interpretation der wirklichen Welt zugewandten Naturphilosophie, mag auch dieser Gegensatz eine allmählich eintretende Verbindung und Verständigung nicht ausschließen. Dies zeigt wiederum das

wechselnde Verhältnis dieser beiden Strömungen, die ursprünglich abweichenden mythologischen Motiven entstammen, in der griechischen Philosophie. So heftig hier die Philosophie von Xenophanes an bis auf Plato die dem Naturmythus entstammende homerische Götterwelt bekämpft, so folgt doch die spätere Spekulation mehr und mehr dem Vorbild jener Verbindungen himmlischer und unterirdischer Götter, das ihr die Mythologie gibt. Nirgends freilich haben auch diese beiden umbildend und vereinend auf die im Volke lebenden mythischen Stoffe einwirkenden Kräfte, die weltlich gerichtete epische Dichtung auf der einen und die den mystischen Kulten entstammende Theosophie und Philosophie auf der andern Seite, in so ausgeprägter Scheidung der Motive das mythologische Denken beeinflußt wie bei den Griechen. Für den auf die strenge Ordnung des Lebens gerichteten Sinn der Römer überwogen so sehr die Motive des Kultus, daß sich bis in die späteren Zeiten die ursprünglich bei ihnen heimischen und die von außen eingeführten Kultformen trennten. Das Bedürfnis nach Einheit der mythologischen Anschauungen konnte sich darum hier nur in den Beziehungen und Verbindungen geltend machen, die man zwischen den Göttervorstellungen verschiedenen Ursprungs meist ziemlich willkürlich herstellte. Die römische Dichtung aber, wie sie überhaupt griechischen Vorbildern folgte, lebte von den Schätzen, die ihr aus dem Reichtum der griechischen Mythenwelt zuströmten. So trennten sich hier die Einflüsse des Kultus und der Kunst frühe schon in dem Sinne, daß der erstere die einheimische Tradition gegenüber den eindringenden fremden Elementen zu wahren, die letztere die Assimilation des Eigenen an die fremde Kultur zu fördern suchte. Wieder in anderer Weise hat sich endlich ein analoger Prozeß bei den germanischen Völkern gestaltet. Hier war entscheidend, daß die fremde Kultur diesen Völkern in der Form einer neuen Religion zugeführt wurde, die unbedingt die Vertilgung der heimischen Götter verlangte. Damit wurde der Kultus auf einer Stufe seiner Entwicklung jäh unterbrochen, auf der ihm der Übergang zu theosophischer Gedankendichtung noch fern lag. Die weltliche Dichtung aber, die sich der in der heimischen Sage lebenden mythischen Stoffe verhältnismäßig spät erinnerte, stand selbst schon unter dem Einfluß der eingedrungenen christlichen Kultur, so daß unvermeidlich die aus dieser übernommenen Ideen mit in die Mythendichtung eingehen und die

aus den Überlieferungen der Vorzeit entnommenen Göttervorstellungen teilweise verändern mußten. So ist das, was wir heute germanische Mythologie nennen, zu einem wesentlichen Teile ein Werk der Dichtung und besonders in allem dem, was hier die zerstreuten Mythen zu einem Ganzen verbindet, einer Dichtung, die nicht, wie die homerische, selbst noch mitten in den Vorstellungen lebt, die sie darstellt, sondern eine untergegangene Welt schildert, in die sie Züge hineinträgt, die ihrer eigenen Zeit und Umgebung angehören. Im vollen Gegensatze zu diesen unter sich wieder mannigfach abweichenden, überall aber durch den wechselnden Widerstreit von Kultus und Dichtung entspringenden Motiven, die die mythologische Entwicklung im Abendlande bestimmten, hat allem Anscheine nach bei den orientalischen Völkern von frühe an der Kultus die Grundlage jener überall mit der Erhebung zu einer höheren Kultur eintretenden Verbindung ursprünglich zerstreuter Mythen zu einem mythologischen System gebildet. Im Zusammenhange damit hat aber hier der Einfluß eines alle Gebiete des geistigen Lebens beherrschenden Priesterstandes eine Verbindung von Mythus, Dichtung und Philosophie hervorgebracht, in der alle diese Erzeugnisse den Interessen des Kultus sich unterordneten, der auf solche Weise die ihm von frühe an innewohnende erhaltende Kraft auch auf Mythus und Dichtung übertrug. Wo sich gleichwohl, wie in Indien, aus einem solchen mythologischen System eine den Mythus überwindende Philosophie emporrang, da sind darum auch diese Regungen religiöser Spekulation aus den Priesterschulen hervorgegangen, und sie haben, im Unterschiede von der abendländischen Philosophie, durchweg die äußere Verbindung mit dem Kultus aufrecht erhalten. Freilich konnte es nicht ausbleiben, daß auch sie wieder auf Mythus und Kultus zurückwirkten, indem vor allem in die dem letzteren dienende religiöse Hymnendichtung die Elemente einer solchen vertieften Spekulation übergingen.

b. Die mythenbildende und die künstlerische Phantasie im Gebiet des Naturmythus.

So stellen sich denn jene mythologischen Systeme, die uns in den Mythologien der Kulturvölker entgegentreten, überall als relativ späte Produkte einer Verschmelzung ursprünglicher mythischer Elemente mit den Erzeugnissen der Dichtung und eines mehr und mehr

aus dieser sich loslösenden philosophischen Nachdenkens dar, wobei vornehmlich die Bestandteile, die in diesem Mythengewebe der umgestaltenden und frei erfindenden Dichtung angehören, von den eigentlichen Grundlagen der Mythenbildung nicht mehr zu trennen sind. Bei der Verwandtschaft zwischen der künstlerischen und der mythenbildenden Phantasie lag es daher nahe, beide überhaupt als identisch anzusehen, woraus man dann ohne weiteres das Recht entnahm, die dichterischen Weiterbildungen des Mythus prinzipiell dem Mythus selbst zuzuzählen. Betrachtet man demnach, wie es unter den neueren Forschern am ausgesprochensten wohl Ludwig Uhland getan hat, alle Mythenentwicklung von Anfang an als einen integrierenden Teil einer nie aufhörenden und, soweit wir ein Volkstum zurückverfolgen können, immer dagewesenen Volksdichtung, so ist damit von selbst gegeben, daß man nun auch das Zusammenwachsen zu einzelnen Mythenzyklen, die sich weiterhin zu einem mythologischen System vereinigen, als einen dem Mythus immanenten Vorgang ansieht, der teils offen teils latent in den ursprünglichsten Anschauungen eines Volkes bereits vorgebildet sei[1]). Mit dieser Idee der Einheit von Mythus und Dichtung verbindet sich so fast unvermeidlich die Vorstellung, die Mythologie eines Volkes sei von Anfang an ein Ganzes, das zwar fortan wachsen und sich innerlich umbilden könne, das aber doch auf jeder Stufe dieser Entwicklung wenigstens im Keim jene Einheit bereits besitze, die sich in der späteren Mythendichtung nur in reicherer Entfaltung darbiete.

Doch so wahr es ist, daß die Funktionen der Phantasie im letzten Grunde übereinstimmender Art sind, wo und wie sie immer sich äußern mögen, so sind doch diese Äußerungen selbst von den allgemeinen Bedingungen geistiger Entwicklung abhängig, unter denen sie zu stande kommen. So besteht das wesentliche Merkmal der Phantasie in der sinnlichen Anschauung, dasjenige zugleich, durch das sie sich hier als die einfachste, nie fehlende und deshalb im allgemeinen unerkannt bleibende Form ihrer Funktion erweist, darin, daß sie unmittelbar aus den psychophysischen Elementen der Wahrnehmung, den Empfindungen und Bewegungsimpulsen, entspringt und

[1]) Ludwig Uhland, Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, Bd. 6, 1868, S. 5 ff.

von den mit beiden wieder unlösbar verbundenen assimilativen Wirkungen reproduktiver Vorstellungsbestandteile unmittelbar getragen ist, so daß eben darum die Phantasiebestandteile der Wahrnehmung zugleich mit den Empfindungselementen objektiviert werden und so, mit diesen zusammenfließend, unmittelbar in dem Wahrnehmungsbilde enthalten sind[1]). Den vollen Kontrast hierzu bildet auf der andern Seite die Phantasie in der Kunst. Ihre Erzeugnisse dokumentieren sich vor allem dadurch als Gebilde einer spezifischen, von dem Anschauungsobjekt selbst verschiedenen geistigen Tätigkeit, daß sie als willkürliche Veränderungen eines in der Natur gegebenen, aber von der Phantasie bearbeiteten Stoffs erscheinen, mag nun dieser Stoff ein bildsames Material der äußeren Natur sein, wie bei der bildenden Kunst, oder in den in der menschlichen Sprache enthaltenen Klang- und Bedeutungsinhalten bestehen, wie bei den musischen Künsten, insonderheit bei der der Mythenbildung nächstverwandten unter ihnen, der Dichtkunst[2]). Zwischen der Phantasie in der unmittelbaren Anschauung und der künstlerischen Phantasie steht nun die mythenbildende in der Mitte. Auch sie verbindet sich ursprünglich unmittelbar mit der sinnlichen Wahrnehmung. Denn nur so kann es kommen, daß ihre Produkte selbst als Objekte der Anschauung gelten, die, soweit die Bedingungen der Umgebung und der geistigen Entwicklung einer Gemeinschaft übereinstimmende sind, in dem Bewußtsein der Einzelnen in den wesentlichsten Zügen einander gleichen. So ist der ursprüngliche Mythus nicht die Schöpfung eines Einzelnen, und die objektive Wirklichkeit, die ihm beigelegt wird, schließt den Gedanken an seine willkürliche Erzeugung aus. Ganz anders bei dem Kunstwerk und demgemäß schon bei der in ihren primitiven Formen dem Mythengebilde verwandtesten Kunst, der des Dichters. Wo immer die Dichtung ursprünglich selbständig auftritt, oder wo sie in jene Produkte mythologischer Apperzeption, denen eine ähnliche unmittelbare Wirklichkeit wie den Anschauungsobjekten zukommt, verändernd eingreift, da erscheint sie als Ganzes oder bei den mannigfachen Übergängen, die hier möglich sind, in den einzelnen dichterischen Bestandteilen eines mythologischen

---

[1]) Vgl. Teil I, S. 17 ff.
[2]) Ebenda S. 590 ff.

Ganzen als das Erzeugnis eines einzelnen Willens und einer individuellen schöpferischen Wirksamkeit der Phantasie. Daß sich dieser Charakter individueller Entstehung bei der Dichtung nicht in der Eigenart der Phantasiegebilde, sondern vor allem mehr noch in der Einheit des Gedankens zu erkennen gibt, der sich das Ganze unterordnet, oder die ihm unter Umständen auch als eine sekundär entstandene Ergänzung beigefügt sein kann, ist schon oben bemerkt worden. In der letzteren Differenz liegt dann zugleich ein äußeres Merkmal, um unter Umständen solche Phantasieschöpfungen, die von Anfang an und in ihrem ganzen Zusammenhang Erzeugnisse der Dichtung sind, von andern zu scheiden, bei denen die individuelle poetische Phantasie nur ergänzend und verbindend hinzugetreten ist. Gleichwohl türmen sich dieser Sonderung der echt mythischen und der dichterischen Quellen komplexer Mythengebilde in doppelter Weise Hindernisse entgegen. Auf der einen Seite kann ein Erzeugnis der Dichtung, besonders infolge seiner Verwandtschaft mit bereits geläufigen mythologischen Vorstellungen, von diesen assimiliert und mythologisch umgebildet werden. Auf diese Weise können namentlich die poetischen Beimengungen zu einem mythischen Stoff mit diesem selbst zu einem anscheinend unzerlegbaren Ganzen verwachsen. Auf der andern Seite kann aber nicht minder ein Mythus durch die Bindung an bestimmte Orte und Zeiten und an Persönlichkeiten der wirklichen oder einer geglaubten Geschichte bald den Charakter einer poetisch ausgeschmückten Geschichte bald den einer frei erfundenen Fabel annehmen. Nimmt man hinzu, daß in nicht wenigen Fällen diese Prozesse scheinbarer Umwandlung des Mythus in Dichtung und der Dichtung in Mythus neben- und nacheinander stattgefunden haben, und daß sie in den aus psychologischen Motiven entspringenden Verbindungen der mythisch-poetischen Gebilde in der mannigfaltigsten Weise nebeneinander hergehen und ineinander eingreifen können, so erscheint das Problem, diese Bestandteile auf Grund der uns zugänglichen geschichtlichen Überlieferungen und der allgemeinen psychologischen Merkmale der mythischen und dichterischen Produktion zu sondern, als eine fast unlösbare Aufgabe. Denn historisch ist uns zumeist schon der Ursprung irgendeiner dichterisch umgestalteten Mythenbildung unzugänglich, oder er kann doch nur an der Hand irgendwelcher verwandter Stoffe von primitiverer Natur erschlossen

werden. Psychologisch aber wird das Kriterium der Unterordnung unter einen nach aller Wahrscheinlichkeit eine individuelle Entstehung voraussetzenden Gedanken in seiner Anwendung auf das Ganze eines Mythengebildes um so schwieriger, je mehr das letztere die Spuren der Zusammensetzung aus vielen, ursprünglich disparaten Bestandteilen an sich trägt. Denn kaum läßt sich dann ermitteln, welche Elemente einer solchen Komposition direkt unter dem Einfluß eines leitenden Gedankens entstanden sind, und auf welche dieser etwa nachträglich erst übertragen worden ist. Hier macht eben die wechselseitige Assimilation von Mythus und Dichtung die Scheidung beider zu einer Aufgabe, die nie auf Grund der Betrachtung des aus beiden Elementen gemischten Produktes, sondern immer nur an der Hand der Vergleichung vieler Erzeugnisse verwandten Ursprungs, die die gleichen Motive bald in einfacherer Form bald in veränderter Mischung enthalten, gelöst werden kann. Eine solche Aufgabe ist nun weder eine ausschließlich historische noch eine rein psychologische, sondern sie bedarf freilich in erster Linie der Feststellung der zeitlichen Verhältnisse der Mythenstoffe und ihrer geschichtlichen Zusammenhänge; sie kann aber, wenn diese Fragen erledigt sind, niemals der psychologischen Kriterien entbehren, die Mythus und Dichtung voneinander scheiden.

Sobald man nun in diesem Sinne die Elemente von Mythus und Dichtung voneinander und beide wieder von den philosophischen Ideen zu sondern sucht, die sich der mythologisierenden Dichtung als eines Hilfsmittels für ihren Ausdruck bedienen, so verwandelt sich auch jener Begriff eines mythologischen Systems, das von Anfang an den Inhalt der innerhalb einer Volksgemeinschaft lebenden Vorstellungen in ein zusammenhängendes Ganzes verbunden habe, von selbst in das Produkt dichterischer Verarbeitung und Ergänzung eines in zerstreute Teile zerfallenden mythologischen Stoffs, auf den an sich der Begriff eines Systems oder, wie man dieses auch aufzufassen pflegt, einer den späteren philosophischen Systemen vorausgehenden mythologischen Weltanschauung schlechterdings nicht anwendbar ist. Hat doch neben der Dichtung und symbolisierenden Philosophie schließlich auch noch die wissenschaftliche Mythologie das ihrige getan, um jene Teile zu einem systematisch geordneten Ganzen zu verbinden, indem sie die zerstreuten mythischen Stoffe nach Kategorien, die zumeist der Naturphilosophie entlehnt waren,

in eine Systematik der einzelnen Götter, eine Theogonie, Kosmogonie, Eschatologie usw. sonderte, ein Unternehmen, für das vor allem die theogonische Dichtung bereits die Wege geebnet hatte. Hier liegt zugleich der Punkt, wo die spekulative Mythologie der Romantik, die jedes jener angeblichen mythologischen Systeme als ein philosophisches Lehrgebäude in symbolisch-poetischer Form ansah, zum Teil heute noch nachwirkt[1]). Denn solange die empirische Mythenforschung an der Idee der Einheit von Mythus und Dichtung festhielt, mußte auch, da die dichterische Verarbeitung der Mythen überall schon eine Verbindung der einzelnen mythischen Stoffe in sich schließt, die Idee einer systematischen Einheit erhalten bleiben. Die rein philologische Behandlung des Mythus sah sich aber um so weniger veranlaßt, diesen Standpunkt zu verlassen, als für sie eben jene poetischen Bearbeitungen des Mythus die Hauptquellen waren, aus denen sie ihre Vorstellungen schöpfte. Werke wie Ludwig Prellers griechische und römische oder Karl Simrocks deutsche Mythologie bezeichnen deutlich diesen Standpunkt, der von der Voraussetzung einer Identität von Dichtung und Mythus aus an sich konsequent ist, wenn er sich auch von vornherein in die Schwierigkeit verwickelt, Mythendichtungen von widerstreitendem Inhalt und von sehr abweichendem literarischem Ursprung zu verbinden, während außerdem dichterische Gewebe späteren Ursprungs den mythischen Einschlag beinahe ganz überdecken, so daß solche Darstellungen vielmehr eine Literaturgeschichte der mythologischen Dichtung als eine Geschichte der Mythenbilduug selbst enthalten. Die Göttervorstellungen, die in den Werken der Dichter vorkommen, und von diesen selbst zum Teil erst ausgebildet worden sind, die Mythen, Märchen und Sagen, die von ihnen erzählt werden, sie bilden den wesentlichen Bestand jener mythologischen Systeme. Je mehr sich daher in solchen Dichtungen ein einheitlicher Götterkreis und zusammenhängende Mythenzyklen herausgebildet haben, um so mehr erscheint natürlich auch die Mythologie als ein einheitliches Ganzes, das sich in mancher Beziehung den dogmatisch abgeschlossenen Religionssystemen oder den philosophischen Systemen späterer Zeiten an die Seite stellen und demnach als deren Vorstufe betrachten läßt. Nun

[1]) Vgl. Teil I, S. 535.

mußten sich freilich unabhängig von der Frage, was in einem solchen System ursprüngliche mythologische Vorstellung und was Dichtung sei, schon vom Standpunkt philologisch-historischer Methodik aus Bedenken erheben, sobald nachweislich eine solche im wesentlichen aus der Dichtung geschöpfte Mythologie ganz verschiedenen Orten und Zeiten entstammte. Dies trat am offensten bei der sogenannten »deutschen Mythologie« zutage, die sich, abgesehen von den in ihrer mythologischen Deutung viel umstrittenen Überlebnissen in Sagen und Märchen, auf Entlehnungen aus der nordischen Mythologie stützte, deren Berechtigung um so zweifelhafter war, als diese sich selbst wieder aus sehr abweichenden und zum Teil unter späteren Kultureinflüssen umgewandelten Bestandteilen zusammensetzt. Nicht anders verhielt es sich aber schließlich doch auch mit der römischen und griechischen Mythologie, wo in der römischen Religion vor allem im Kultus noch deutlich die Kluft zwischen den heimischen und den eingeführten, vornehmlich dem griechischen Pantheon entlehnten Göttern zutage tritt, während die griechische in den mannigfach abweichenden Lokalkulten und in den Beeinflussungen durch außerhellenische Stämme, das überlieferte mythologische System nicht minder als eine synkretistische Bildung späterer Zeit erkennen läßt. So war es denn eine Tat von epochemachender Bedeutung, daß Jakob Grimm, mehr durch die Not der dürftigen Überlieferung gedrängt als im prinzipiellen Gegensatze zu der seitherigen Auffassung, den entgegengesetzten Weg einschlug, indem er die mythologischen Anschauungen der deutschen Vorzeit aus den Spuren, die sie in Dichtung und Sage, in einzelnen Sitten und Bräuchen und in abergläubischen Vorstellungen zurückgelassen, zu erschließen suchte. Als sich nun aber diese Methode, eine in ihrer Totalität verloren gegangene Mythologie aus ihren zerstreuten Resten zu rekonstruieren, mit der Erkenntnis des beschränkten und im einzelnen sehr verschiedenen Wertes der poetischen Überlieferung verband, da mußte sich ein ähnlicher Umschwung vollziehen, wie ihn ungefähr gleichzeitig die historische Methode in ihrer Anwendung auf die Geschichte des Altertums erlebte. Statt der literarischen Überlieferung zu vertrauen, suchte man die erhalten gebliebenen Denkmäler als Selbstzeugnisse vergangener Kultur zu verwerten und auf der so gewonnenen Grundlage nun erst die literarische Überlieferung selbst von ihren mythischen und dichterischen Bestand-

teilen zu reinigen. Konnte jedoch die historische Forschung Dichtung und Mythus, die hier beide nur in ihrer negativen Bedeutung, als Entstellungen der historischen Wirklichkeit, in Betracht kamen, immer noch als zusammengehörige und darum ihrem Wesen nach übereinstimmende Erscheinungen behandeln, so änderte sich die Situation, sobald man die nämlichen Prinzipien auf die historische Mythologie übertrug. Denn hier handelte es sich nun nicht mehr um die objektive Wirklichkeit überlieferter Tatsachen, sondern einzig und allein um ihre subjektive Wahrheit und Allgemeingültigkeit, das heißt darum, ob irgend eine mythologische Vorstellung oder Mythenerzählung jemals als geglaubte Wirklichkeit im Volksbewußtsein gelebt habe, oder ob sie dichterische Erfindung oder aber auch dichterische Ausschmückung eines ursprünglichen mythologischen Gebildes sei. Damit verbindet sich dann zugleich die andere Frage, inwieweit jene Vereinigung verschiedener Bestandteile zu einem Ganzen, die man als ein mehr oder minder in sich geschlossenes mythologisches System zu betrachten pflegt, selbst in der im Volksbewußtsein lebenden mythologischen Anschauung bereits vorgebildet, oder inwiefern sie das Produkt der zu ihr hinzugetretenen Dichtung und einer aus dieser wieder hervorwachsenden primitiven philosophischen Spekulation sei.

Hiernach zerlegt sich die Untersuchung jenes subjektiven und zugleich innerhalb der mythenbildenden Gemeinschaft allgemeingültigen Wahrheitsgehaltes der mythologischen Anschauungen naturgemäß in die Beantwortung dreier Fragen: erstens in die nach den wesentlichen Unterschiedsmerkmalen der im engeren Sinne mythischen von den dichterischen Bestandteilen des Mythus, zweitens in die nach den Kriterien des Glaubens an die Wirklichkeit eines mythischen Inhalts, und endlich in die nach der Entstehung einer mythologischen Gesamtanschauung.

c. Der ursprüngliche Naturmythus und die Mythendichtung.

Die Antwort auf die erste der obigen Fragen läßt sich nun naturgemäß nicht dem ursprünglichen Mythus entnehmen, der uns in seiner von der Dichtung unabhängigen Gestalt zunächst unbekannt ist. Vielmehr kann sich diese erst ergeben, wenn aus der von Anfang an mit der mythologischen Vorstellung verbundenen poetischen

Form die Elemente der Dichtung eliminiert sind. Als das Merkmal, das die Dichtung von dem mythologischen Kern, den sie in sich birgt, unabänderlich scheidet, haben wir aber jene Einheit des Gedankens anzusehen, die überall in der Erfahrung auf eine singuläre Entstehung hinweist, die bei geistigen Erzeugnissen in der Regel zugleich mit einem individuellen Ursprung zusammenfällt. Dabei steht hier das Singuläre an sich nicht anders als wie in der Sprache dem Regulären, das in den gemeinsamen Bedingungen der Anschauung seine Quelle hat, gegenüber. Obgleich sie als Erzeugnis eines individuellen Bewußtseins die Spuren dieses Ursprungs bewahrt, kann sich daher die singuläre Erscheinung mit den auf allgemeinen Bedingungen beruhenden regulären Bildungen der mythologischen Phantasie so innig verbinden, daß sie aus diesem Zusammenhang nicht gelöst werden kann, ohne daß man das mythologische Gebilde selbst zerstört, um bloß noch zerstreute und zusammenhanglose Bruchstücke zurückzubehalten. Auch werden wir bald sehen, daß gerade hierin zwischen den singulären Bestandteilen des Mythus und denen der Sprache ein charakteristischer Unterschied besteht, durch den sich die Sprache als die ursprünglichere, der Mythus wenigstens in seiner uns zugänglichen Konstitution als die spätere Bildung kennzeichnet. Damit hängt dann zugleich der weitere Unterschied zusammen, daß zwar beide sich unaufhörlich verändern und weiter entwickeln, daß dabei aber doch innerhalb der unserer Nachweisung einigermaßen zugänglichen Perioden geistiger Entwicklung der Mythus ungleich mehr in dem Fluß fortwährenden Werdens und Vergehens begriffen ist. Bei ihm können wir noch unmittelbarer in die Werkstätte des geistigen Zusammenwirkens der Einzelnen mit den in der Gemeinschaft verbreiteten Anschauungen hineinblicken. Mag bei der Sprache der individuelle Anteil an der gemeinsamen Schöpfung dereinst nicht geringer gewesen sein, als allgemeines Hilfsmittel des geistigen Verkehrs drängt sie von frühe an zur Stabilisierung der einmal in den Gebrauch der Gemeinschaft übergegangenen Bildungen, so daß die individuellen Einwirkungen auf diese Bildungen bald sich verwischen. Als Ausdrucksform des geistigen Lebens ist daher der Mythus das wandelbarere Gebilde. Er nimmt nicht bloß neue Inhalte in sich auf, ähnlich dem Wort, das seine Bedeutung ändert, sondern er geht schließlich selbst unter, um die durch seinen Zerfall zu selbständigem Leben erwachte Dichtung zu

befruchten und aus seiner Verbindung mit der Dichtung die Anfänge der Philosophie aus sich entspringen zu lassen. Auf diese Weise bezeichnen die von der willkürlichen dichterischen Fortbildung noch unberührten Bestandteile des Mythus und die poetischen Fortbildungen des letzteren ähnliche Anwendungsformen der allgemeinen völkerpsychologischen Begriffe des Regulären und des Singulären, wie sie uns zuerst bei der Sprache begegnet sind; aber das Verhältnis dieser Formen ist hier ein wesentlich anderes geworden, und in dieser seiner Eigenart beleuchtet es zugleich die Natur des Mythus selbst, wie er uns stets in der Überlieferung in jener Mischung aus Bestandteilen allgemeinen und individuellen Ursprungs begegnet. Suchen wir aus dieser Mischung diejenigen Elemente zu gewinnen, die die Merkmale ursprünglicher, von allen Einflüssen der Dichtung noch unberührter mythischer Elemente an sich tragen, so bleiben als solche lediglich die einzelnen Vorstellungen der mythenbildenden Phantasie, die das Substrat abgeben, mit dem dann die dichterische Phantasie in einer überall die Spuren individueller Willkür an sich tragenden Weise schaltet. Indem dann aber die so entstandenen Gebilde mythologischer Dichtung selbst allmählich zu relativ festen Mythen von allgemeiner Geltung erstarren, wirken sie einerseits zurück auf die ursprünglichen mythologischen Vorstellungen, die so neue und neue Züge aus der Dichtung herübernehmen, und werden sie anderseits zu Kernpunkten neuer dichterischer Weiterbildungen, an denen sich nunmehr derselbe Prozeß wiederholen kann.

Mit der Frage nach Entstehung des Mythus aus ursprünglichen mythologischen Vorstellungen und ihrer Verbindung und Weiterbildung durch die Dichtung ist jedoch die andere nach dem allgemeingültigen Wahrheitsgehalt der mythologischen Anschauungen noch nicht beantwortet. Denn man darf keineswegs etwa annehmen, eine ursprüngliche mythologische Vorstellung, wie sie aus den innerhalb einer Gemeinschaft verbreiteten Bedingungen der Anschauung entspringt, gelte eben wegen dieses generellen Ursprungs zugleich als allgemeingültige Wahrheit, während eine solche umgekehrt den dichterischen Elementen des Mythus abgesprochen werde. Vielmehr besteht eine allgemeine mythologische Anschauung selbst niemals in einer Summe fest gefügter Überzeugungen; sondern sie bewegt sich zunächst in fluktuierenden, von den Einflüssen des Augenblicks bestimm-

baren Vorstellungen, aus denen erst allmählich und nie ohne die Mithilfe dichterischer Verarbeitung stabilere mythische Gebilde hervorgehen. Diese gewinnen dann erst jene subjektive Wahrheit, die für den Gläubigen selbst zugleich als objektive Wahrheit gilt, weil sie die für eine naive Glaubensstufe hierzu ausreichende allgemeine Anerkennung genießen. An dieser Entstehung der zu Glaubenswahrheiten erhobenen Anschauungen ist nun die Dichtung mit der aus ihr entspringenden primitiven Philosophie selbst wesentlich beteiligt. Darum bildet nicht einmal der relative Gehalt an dichterischen Bestandteilen des Mythus einen für den Glaubenswert desselben gültigen Maßstab. Vielmehr kann es eben infolge jener fortwährenden Rezeption individueller poetischer Schöpfungen durch das allgemeine Bewußtsein um so leichter geschehen, daß Erzeugnisse der Dichtung zu den wesentlichsten Bestandteilen geglaubter Mythen werden, als es ja die dichterische Verbindung ursprünglich zusammenhangloser mythischer Vorstellungen ist, die die Stabilität und Erhaltung des Mythus sichert, damit aber auch eine wesentliche Grundlage seiner Wertschätzung im Sinne allgemeiner Glaubensnormen abgibt. Denn als eine solche gilt für das naive Bewußtsein in erster Linie der Inhalt dessen, was seit unvordenklicher Zeit in Geltung gewesen und dadurch zum Bestandteil einer von menschlicher Willkür unberührbar scheinenden Satzung geworden ist.

d. Mythus und Kultus.

Ist es so nicht die Entstehungsweise mythologischer Vorstellungen und ihrer Verknüpfung im Mythus, was den subjektiven Wahrheitsgehalt des letzteren ausmacht, so ist es demnach eine andere, mit der Bildung solcher in der Stabilisierung mythologischer Inhalte begründeter Normen eng zusammenhängende Seite der mythologischen Entwicklung, die hier maßgebend wird. Nun äußern sich Normen des Fürwahrhaltens irgend welcher Vorstellungs- und Gefühlsinhalte in dem Handeln des Menschen, das diesen Normen entspricht, oder das, wenn es ihnen widerstreitet, der allgemeinen Mißbilligung unterworfen ist. Darum ist die Norm selbst zunächst nicht darauf gerichtet, was geglaubt oder nicht geglaubt wird, sondern sie bezieht sich direkt auf eine von der Gemeinschaft allen Einzelnen als Pflicht auferlegte Handlung. In diesem Sinne ist sie eine Lebens-

norm, die erst dadurch zur Glaubensnorm wird, daß sie von den äußeren Wirkungen der Motive auf diese selber zurückgeht. Hierin liegt denn auch der Grund der vor allem auf mythologischem Gebiet uns in weitester Ausdehnung begegnenden Tatsache, daß bestimmte Bräuche und Sitten als feste Lebensnormen fortbestehen können, die als Glaubensnormen längst zu existieren aufgehört haben, weil die mythologischen Vorstellungen, denen sie dereinst ihren Ursprung verdankten, vergessen sind.

Die Gesamtheit der aus bestimmten mythologischen Motiven entsprungenen Handlungen nennen wir, so lange die ihnen zugrunde liegenden Glaubensnormen noch eine lebendige Bedeutung bewahren, mit einem Ausdruck, den dereinst die Römer für die Ordnung ihrer religiösen Feste und Opfer einführten, den Kultus. Dieses in fast alle Kultursprachen übergegangene Wort, ebenso wie der dem römischen Kultus entstammende, mit ihm nahe zusammenhängende Begriff der Religion weist nicht bloß auf den besondern Wert hin, den man der strengen Befolgung der äußeren, in Handlungen sich betätigenden Normen als einer »Pflege der Götter« beilegt, sondern es verrät sich darin auch die in der Rechtssprache der Römer mit so großer Virtuosität bewährte Gabe, aus der Fülle der Merkmale eines Begriffs das vor andern entscheidende herauszugreifen. Indem der Kultus alle die Handlungen umfaßt, die innerhalb einer Gemeinschaft als solche gelten, die den Schutz und die Hilfe der Götter vermitteln sollen, verleiht er dem enger begrenzten Umkreis mythologischer Vorstellungen, die sich auf dieses Schutzverhältnis und auf die aus ihm für den Menschen entspringende Pflicht beziehen, einen höheren, sie über die Menge aller andern Mythenbestandteile emporhebenden Wert. Dieser Wert selbst gründet sich aber wiederum auf zwei Eigenschaften der die Grundlage des Kultus bildenden mythologischen Vorstellungen, von denen die eine praktischer, die andere theoretischer Art ist. Praktisch liegt der Wert des Kultus und der in ihm zum Ausdruck kommenden Anschauungen in dem Vertrauen auf die schützende und helfende Macht der Götter oder auch in der Erwartung einer durch magische Handlungen bewirkten Abwendung eines von ihnen gefürchteten Unheils. Theoretisch besteht dagegen die Bedeutung der von dem Kultus getragenen Mythengebilde in dem unbedingten Wahrheitsgehalt, der ihnen zu-

geschrieben wird. Ein Zeugnis dieser zur Überzeugung gesteigerten Form des Glaubens liegt eben in den Kultushandlungen selbst: Verrichtungen, die das Tun und Lassen des Menschen in allen Lebenslagen beherrschen, und die vielfach in der Hingabe seiner wertvollsten Güter oder seines eigenen Lebens bestehen, können ihren Ursprung nur in Beweggründen haben, deren Wirklichkeit keinem Zweifel ausgesetzt ist. Damit erhebt sich aber der Inhalt jener Glaubensvorstellungen, von denen der Kultus getragen ist, nach Wertgehalt wie äußerer Geltung weit über den Umkreis der übrigen fortan schwankenderen und der Zerstörung oder Umwandlung ungleich mehr ausgesetzten Bestandteile des mythologischen Denkens. Hier liegt daher zugleich die Grenze, die den Mythus in der umfassenderen Bedeutung dieses Begriffs scheidet von der Religion. Wie der Kultus in der in äußeren Handlungen sich betätigenden Pflege der Götter und damit in der Pflicht gegen sie besteht, so enthält die Religion das Motiv der inneren Gebundenheit an die durch den Wahrheitsgehalt, der ihnen beigelegt wird, geschützten Glaubensnormen. Darum gehören Religion und Kultus zusammen: jene verhält sich zu diesem wie das Denken zum Handeln. Wie wir überall nur aus dem Handeln auf das Denken zurückschließen können, da schon die sprachliche Äußerung ein Handeln ist, das zudem im Gebet zu einem wichtigen Bestandteil des Kultus wird, so bildet anderseits der Kultus das einzige Kriterium, nach dem wir die Elemente des religiösen Glaubens von dem gesamten Inhalt des mythologischen Denkens zu scheiden imstande sind. Die Frage, wie diese Entwicklung der Religion aus dem Mythus im einzelnen erfolgt, und unter welchen äußeren und inneren Bedingungen Mythus und Religion selbst sich scheiden, dies wird uns erst im nächsten Kapitel beschäftigen können. Hier, wo es sich bloß um die allgemeinen Eigenschaften des Mythus handelt, mußte nur als eines wesentlichen Momentes der Mythenbildung dieser von frühe an sich ausbildenden Differenzierung der Inhalte des mythologischen Denkens in den Kulthandlungen gedacht werden. Insofern aber die Anfänge des Kultus schon zu den primitiven Stufen der Mythenentwicklung zurückreichen, bildet der in ihm zum Ausdruck gelangende Wertunterschied, wenn auch seine deutlichere Ausbildung erst einer späteren Zeit angehört, doch einen integrierenden Bestandteil der Mythen-

entwicklung, nicht anders als wie die Verbindung von Mythus und Dichtung. Hieraus ergibt sich zugleich die große Bedeutung, die für das Problem der Entwicklung der Religion die psychologische Entwicklung des Mythus besitzt. Bildet doch, wie das Verhältnis von Mythus und Kultus einerseits und von Kultus und Religion anderseits beweist, der Mythus den Mutterboden der Religion, und die von Anbeginn an wirksame Scheidung der mythologischen Elemente durch den Kultus ist so ein deutlicher Beleg dafür, daß, sowenig auch Mythus und Religion sich decken, doch, soweit wir es nachweisen können, die Keime der Religion schon in den Anfängen der Mythenentwicklung anzutreffen sind.

Nun sind jene beiden Eigenschaften der durch den Kultus über den allgemeinen Umkreis mythologischer Vorstellungen emporgehobenen Glaubensinhalte, das Vertrauen auf Schutz und Hilfe, das in den Kultushandlungen sich ausspricht, und die Überzeugung von der Wahrheit der Glaubensinhalte, die durch jene Handlungen bezeugt wird, eng aneinander gebunden. Dennoch können beide Eigenschaften in doppeltem Sinne auseinandergehen, womit dann freilich in jedem dieser Fälle eine Entwertung der Kulthandlungen oder der Glaubensvorstellungen selbst eintritt, auch wenn jene ihre bindende Kraft und diese ihren Wahrheitsgehalt noch in einem gewissen Umfange bewahren können. Verliert nämlich eine Kulthandlung ihre einstige religiöse und mythologische Bedeutung, so kann sie immer noch geübt werden, sei es daß sie in dem bestimmte Zwecke erfüllenden Brauch einen andern Bedeutungsinhalt gewonnen hat, oder daß sie als gänzlich bedeutunglos gewordene Gewohnheit fortbesteht. In diesen Gebieten von Brauch und Gewohnheit vermag eine ehemalige Kultübung sogar ihre bindende Kraft in hohem Grade zu bewahren. Immerhin fehlt solchen umgewandelten oder zur Bedeutungslosigkeit abgeblaßten Kulthandlungen völlig jenes Moment religiöser Verpflichtung, das ihre Verletzung als eine Schuld empfinden läßt, die unausbleiblich die ihr gebührende Strafe nach sich zieht. Bei dem Fortleben einer ehemaligen Kulthandlung in Brauch und Sitte ist an die Stelle dieses religiösen höchstens ein soziales Pflichtgebot getreten, dessen Verletzung auch nur äußere soziale Nachteile mit sich führen kann. Anderseits gibt es aber mythologische Vorstellungen, die sich entweder mit den vom Kultus getragenen reli-

giösen Glaubensinhalten nahe berühren oder auch völlig außerhalb derselben liegen können und gleichwohl in weiten Kreisen als unzweifelhafte Wahrheiten gelten. Insbesondere gehören hierher solche Mythen, die mit der Vorgeschichte der Völker verwebt sind, oder denen die in sie eingehenden Göttervorstellungen einen Teil des Wahrheitsgehaltes mitteilen, die jene selbst durch den ihnen geweihten Kultus empfangen. So entsteht ein mehr oder minder großes Gebiet geglaubter Mythen, die in kultischer und religiöser Beziehung gleichgültig sind, deren Wahrheitsgehalt sie aber dennoch nur dem Grade nach von den durch den Kultus geschützten Vorstellungen scheidet. Immerhin besitzen solche religiös gleichgültige Mythenbestandteile insofern einen niedrigeren Wahrheitswert, als von frühe an eine ungleich größere Freiheit besteht, sie zu glauben oder nicht zu glauben, und als sie durchweg einer veränderlicheren Tradition anzugehören pflegen. So gruppieren sich um den Kultus und die in ihm lebenden Glaubensvorstellungen nach jeder der in ihm vereinigten Seiten Handlungen und Vorstellungen von fortschreitend abnehmendem Werte. Auf der einen Seite leben abgeblasste und verwandelte Kulthandlungen in überkommenen Sitten und Gewohnheiten weiter. Auf der andern erhalten sich zahlreiche Mythen von religiös gleichgültigem Inhalt, denen gleichwohl die Überlieferung einen Wahrheitswert zugesteht. Was in beiden Fällen mangelt, das ist aber das Attribut der Heiligkeit, das allein den eigentlichen Kultushandlungen und den mit ihnen verbundenen Glaubensvorstellungen zuerkannt wird, und das nach beiden Richtungen erhaltend auf ihren mythisch-religiösen Inhalt einwirkt. Denn die peinliche Beachtung der überlieferten Kulte schließt zugleich ihre unveränderte Bewahrung als eine religiöse Pflicht in sich; und die Heiligung der Glaubensvorstellungen macht sie den Einflüssen dichterischer Ausschmückung, denen alle Mythengebilde unterworfen sind, schwerer zugänglich.

Das Verhältnis dieser von dem Glorienschein der Heiligkeit umgebenen Kulthandlungen und der von ihnen getragenen Bestandteile des Mythus zu den unverbindlicheren Normen des profanen Brauchs sowie zu den gleichgültigen und dennoch geglaubten Mythen erweist sich nun aber schließlich als ein ebenso veränderliches, wie die Grenze eine fließende ist, die beide voneinander scheidet. Auf den frühesten Stufen mythologischer Entwicklung hat jeder Brauch von irgend

weiterer Verbreitung einen kultischen Wert. Denn der Zauberglaube, der die primitive Mythologie durchdringt, macht jede wichtigere Handlung zum Bestandteile eines magischen Kultes, und indem in die Mythenbildung die gleichen Zaubervorstellungen eingehen, fehlt es noch völlig an Merkmalen, die das Heilige von einem außerhalb liegenden Gebiet geglaubter Mythen sondern. Wie die Zauberhandlung deshalb, weil sie sich auf alle Ereignisse des täglichen Lebens beziehen kann, eine noch nicht durch feste Normen geregelte primitivste Kulthandlung ist, so breitet sich daher auch die subjektive Überzeugung von der Wirklichkeit der Zaubervorstellungen über alle die mythologischen Inhalte aus, die, ähnlich dem Tun und Lassen des Menschen selbst, von Zaubervorstellungen erfüllt sind. Besonders sind es hier die früher geschilderten Tabubräuche, in denen sich, zunächst noch gebunden an bestimmte äußere Gegenstände, die Idee einer spezifischen Heiligkeit ausbildet, die sich dann alsbald auch auf die Handlungen ausdehnt, die zu solchen geheiligten Objekten in Beziehung stehen [1]). Es wird später unsere Aufgabe sein, diese Entwicklung des Kultus näher zu verfolgen. Dann wird sich zeigen, daß es wesentlich der Hinzutritt der Götter des Naturmythus zu dem inmitten der Seelenvorstellungen entspringenden primitiven Zauberkultus ist, der mit den höheren Kultformen auch jene Scheidung der Mythen und der mythologischen Vorstellungen in einen durch den Götterkultus geheiligten und in einen profaneren Teil hervorbringt. Nachdem diese Grenze einmal gezogen ist, geschieht dann die weitere Entwicklung hauptsächlich im Gefolge der mit der fortschreitenden Erhebung der Göttervorstellungen verbundenen Beschränkung der durch den Kultus geschützten Glaubensinhalte, wobei nun, in dem Maße, als aus diesen allmählich Bestandteile sich ausscheiden, um in die Region der gleichgültigeren Mythen hinüberzuwandern, der Wahrheitsgehalt der letzteren mehr und mehr auch in der subjektiven Schätzung abnimmt, indes sich gleichzeitig der Anteil der Dichtung an aller Mythenbildung zunächst bei diesen gleichgültigeren Mythen der Beobachtung aufdrängt. Damit wird die Einordnung einzelner Mythen unter die anerkannten Erzeugnisse der Dichtung zu einem bedeutsamen Moment mythologischer Entwicklung, das wiederum bei

[1]) Vgl. Teil II, S. 300 ff.

der Ausbildung der Religion eine wichtige Rolle spielt. Freilich wird bei der Auffassung dieses Verhältnisses zumeist übersehen, daß es überhaupt keinen Mythus gibt, an dem nicht die Dichtung ihren Anteil hätte. Darum wird dem fortan durch die Kultushandlungen in die Sphäre der Wirklichkeit erhobenen Mythus die bloß in der Sage und Legende fortlebende Dichtung im Sinne willkürlicher Erfindung gegenübergestellt, während doch auch hinter der dichterischen Ausgestaltung ein Kern mythologischer Vorstellungen verborgen ist, der erst die dichterische Fortbildung und Ausschmückung herausgefordert hat. In dieser Scheidung, bei der die Ansprüche der Dichtung an den mythischen Inhalt auf der einen Seite ebenso verkürzt wie auf der andern übertrieben werden, liegt aber immerhin ein wichtiger Impuls für die Entfaltung einer selbständigen Dichtung, die erst von dem Augenblick an frei sich betätigen kann, wo sie sich die Macht zutraut, den Mythus selbstschöpferisch umzugestalten oder sogar aus eigener Kraft Werke, die den Erzeugnissen der mythenbildenden Phantasie gleichen, zu schaffen.

e. Die Bildung mythologischer Gesamtanschauungen.

Zwischen den den Mythus zuerst bereichernden und dann allmählich zerstörenden Einflüssen der Dichtung und der erhaltenden, den subjektiven Wahrheitswert der mythischen Gebilde steigernden Kraft des Kultus liegt die Entstehung einer mythologischen Gesamtanschauung mitten inne, als ein Ergebnis der Mythenentwicklung, das von jenen beiden Faktoren gleichzeitig bestimmt wird. Denn auf der einen Seite ist es die Dichtung, die die einzelnen mythologischen Vorstellungen mehr und mehr zu Inhalten eines zusammengesetzten mythischen Geschehens verbindet, und die in der Unterordnung der einzelnen Begebenheiten unter bestimmte herrschende Motive umgestaltend auf die mythischen Inhalte selbst einwirkt. So entstehen größere Mythenzyklen, die, indem die ihnen gemeinsamen Götter- und Heroenvorstellungen vornehmlich die mythenbildende Phantasie beherrschen, die einzelnen Mythen mehr und mehr zu einer einheitlich verbundenen Schilderung ihrer Taten und ihres Lebens gestalten. Auf der andern Seite ist es jener Inhalt mythologischer Vorstellungen, der sich, getragen von dem Kultus, durch einen die sonstigen Gebilde des Mythus überragenden praktischen

Glaubenswert auszeichnet, der vor allem jene stabileren Göttervorstellungen liefert, die der dichterischen Verwebung und Verbindung der Mythen ihre Richtung geben.

Treffen in dieser Weise Dichtung und Kultus in ihrem Einfluß auf die Entstehung einer mythologischen Gesamtanschauung zusammen, so wirken nun aber dennoch beide gleichzeitig nach divergierenden Richtungen auf die so sich herstellende Einheit der mythischen Stoffe ein. Indem die dichterische Phantasie die Fäden des Mythengewebes, dessen sie sich bemächtigt, weiterspinnt, erweitert sie unablässig den Umfang der mythologischen Anschauungen. Indem dagegen der Kultus den wertvollsten Kern der Mythenbildung unverändert zu bewahren strebt, übt er eine konzentrierende und gleichzeitig auf solche Gebilde der dichterischen Weiterführung des Mythus, die für den Vorstellungsinhalt des Kultus selbst gleichgültig sind, eine abstoßende Wirkung aus. So entsteht aus diesem Wechselverhältnis schließlich jene Loslösung der Dichtung von dem Mythus, durch die sich die dichterische Phantasie völlig der Fesseln entledigt, die ihr durch die im Kultus konzentrierten Glaubensvorstellungen auferlegt waren, während sie dabei freilich zugleich ihren eigenen Einfluß auf diese Vorstellungen mehr und mehr einbüßt. Allerdings verschwindet dieser Einfluß nicht ganz. Namentlich setzen die Wechselwirkungen des an überlieferte Normen gebundenen Kultus und der über solche Begrenzungen immer wieder hinausstrebenden Dichtung regelmäßig da wieder ein, wo in dem Kultus selbst unter der Wirkung neuer Kulturbedingungen oder infolge der Mischung bis dahin geschiedener Kulte Umwälzungen eintreten, die wiederum die Mitarbeit der Dichtung herausfordern. Auch dann strebt aber dieses Widerspiel zwischen der konservierenden Kraft des Kultus und der weiterführenden der dichterischen Phantasie immer wieder einem Gleichgewicht zu, bei dem ein fester Bestand von Mythen als die durch den Kultus geschützte mythologische Gesamtanschauung feststeht, während die sonstigen in der Tradition fortlebenden oder als dichterische Neubildungen neu auftauchenden Mythen im einzelnen ein fortwährendes Oszillieren um diesen Gleichgewichtszustand veranlassen.

Das System, in das die wissenschaftliche Mythologie die Gesamtheit der in einem Volke lebenden Mythen und mythologischen Vorstellungen bringt, gründet sich nun naturgemäß zunächst auf den von

dem Kultus getragenen Inhalt. Aber indem man gleichzeitig darauf ausgeht, ein möglichst vollständiges Bild jener mythologischen Vorstellungswelt zu geben, pflegt man sich doch um so weniger auf das engere Gebiet der Kultusvorstellungen und Kultushandlungen zu beschränken, als naturgemäß die Grenze gegenüber der eigentlichen, den Mythengehalt willkürlich umgestaltenden oder neue Mythen erfindenden Dichtung nicht selten schwer zu ziehen ist. So pflegt denn das mythologische System neben den unlösbar mit dem Mythus verbundenen dichterischen Elementen auch solche Dichtungen zu enthalten, die freie Weiterführungen eines ursprünglicheren mythischen Stoffes sind. Kann auf diese Weise die Einheit des mythologischen Systems schon um deswillen keine ursprüngliche sein, weil sie eine grossenteils willkürliche ist, so bildet nun aber auch alles das, was zu der als Grundlage dieses Systems dienenden mythologischen Gesamtanschauung gehört, keine ursprüngliche Einheit. Vielmehr kann hier im Hinblick auf den Anteil, den Kultus wie Dichtung auf die Ausbildung dieser Gesamtanschauung ausgeübt haben, das Ursprüngliche nur in den einzelnen Mythen und mythologischen Vorstellungen bestehen. Denn einerseits ist der Kultus aus einzelnen Handlungen hervorgegangen, die für zauberkräftig oder auf einer höheren Stufe für heilig gelten; und anderseits beruht jene Bildung von Mythenzyklen, die durch bestimmte ihnen gemeinsame Vorstellungen zusammengehalten werden, überall bereits auf weit reichenden Assoziationen und auf einer verhältnismäßig hoch entwickelten Fähigkeit poetischer Verknüpfung. Demnach kann nun auch der Versuch einer psychologischen Entwicklungsgeschichte des Mythus und vor allem des die höheren Stufen der Mythenbildung beherrschenden Naturmythus nicht von den Systemen der Mythologie, und er kann nicht einmal von den mythologischen Grundanschauungen oder den sie tragenden Kultordnungen, sondern er muß von den Einzelmythen und den in ihnen auftretenden mythologischen Vorstellungen ausgehen. Dabei ist aber der Einzelmythus wieder unserer Beobachtung zunächst gegeben. Denn die Helden, Götter oder Dämonen, die in solchen Mythen vorkommen, sind zunächst nicht für sich isoliert gegeben, sondern nur in den mythischen Erzählungen, deren handelnde Personen sie sind.

Nun stimmen die Einzelmythen in ihren allgemeinen Eigenschaften,

wenn man von ihrer Entstehungsweise und ihrem Zusammenhang mit Zauber- und Kulthandlungen absieht, durchaus mit den bekannten Formen der poetischen Erzählung überein. So sehr jedoch dieser Umstand auf die von Anfang an vorhandene Beteiligung der Dichtung und ebenso umgekehrt auf den Ursprung der frühesten Formen der Dichtung aus dem Mythus hinweist, so besitzen doch diese Formen als Gebilde der mythenbildenden Phantasie ihre besonderen Eigentümlichkeiten, die mehr und mehr verloren gehen, sobald sich ihrer die freie dichterische Nachbildung bemächtigt. Diese dem Mythus und der Dichtung gemeinsamen Formen der Erzählung, die wir demnach, da unter jenen beiden der Mythus das Frühere ist, zugleich als die ursprünglichen Grundformen des Mythus betrachten dürfen, sind das Märchen, die Sage und die Legende. Es gibt keinen einzigen Mythus, der nicht einer dieser drei Formen zugehörte. Durch die fortgesetzte Einwirkung freier dichterischer Umgestaltung entstehen dann aber aus ihnen zunächst mythisch-poetische Mischformen, bis endlich die nach diesen Vorbildern frei erfindende poetische Phantasie die reinen Märchen-, Sagen- und Legendendichtungen hervorbringt.

3. Märchen, Sage und Legende als Entwicklungsformen des Mythus.

a. Allgemeines Verhältnis dieser Formen.

Daß Märchen, Sage und Legende zu dem Mythus in enger Beziehung stehen, ist längst anerkannt. Dennoch sind die Anschauungen über ihr Verhältnis zu diesem in der neueren Entwicklung der Mythologie nicht unbeträchtlichen Wandlungen unterworfen gewesen. Während man zu den Zeiten Jakob Grimms geneigt war, alle drei als Überlebnisse und Umgestaltungen des Mythus zu betrachten, wobei Sage und Legende wieder diesem am nächsten stünden, das Märchen dagegen als sein letzter, einer kindlich naiven Stufe der Anschauung angepaßter Ausläufer zu betrachten sei, scheinen heute die ethnologische wie die historische Erweiterung der Studien über Mythenentwicklungen immer mehr einer Auffassung entgegenzuführen, nach der alle Mythenbildung von Anfang an einer dieser Formen oder mehreren zugleich angehört, so daß Märchen, Sage und

Legende nicht sowohl abgeleitete als vielmehr selbst mehr oder minder ursprüngliche Formen des Mythus sein würden. In der Tat wird sich niemand, der die einzelnen Mythen, die sich in der Tradition irgend eines Volkes vereinigt finden, auf ihr rein ästhetisches Verhältnis zu den künstlerisch ausgebildeten mustergültigen Beispielen jener drei Formen prüft, der Überzeugung verschließen können, daß jeder Einzelmythus entweder den Charakter des Märchens oder der Sage oder Legende oder endlich einer Mischung einiger dieser Formen an sich trägt. Hiernach würde der Mythus nicht als der Vater jener in die erzählende Dichtung übergegangenen Formen, sondern als der Oberbegriff zu betrachten sein, dem sich diejenigen Märchen, Sagen und Legenden unterordnen lassen, die der ursprünglichen Mythenbildung und der mit ihr verwachsenen Volksdichtung, nicht erst der späteren Kunstdichtung angehören. Wir werden dann zwar das Mythenmärchen und die mythologische Sage und Legende den Kunstdichtungen von verwandtem ästhetischem Charakter, aber nicht den Mythus als solchen dem Märchen, der Sage und Legende gegenüberstellen können.

Offenbar hat jedoch besonders das Märchen dieser Auffassung Schwierigkeiten bereitet. Wer von den Mythologien der Kulturvölker ausgeht, der ist zwar sofort bereit, der Sage und Legende ihre mythologische Bedeutung zuzugestehen, und in diesem Sinn bezeichnet man auch wohl ohne weiteres den Hauptinhalt solcher Mythologien als Göttersage, kosmogonische Sage und dergl. Aber das Märchen soll in dem Umkreis dieser Mythenbildungen keinen oder doch höchstens einen sehr zurücktretenden Platz einnehmen, da es schon innerhalb der mythologischen Zusammenhänge mehr als freie Erfindung und Ausschmückung denn als wirklich geglaubter Mythus auftrete. Daher denn auch vor allem das Märchen ebensowohl als Mythenmärchen, also nach der gewöhnlichen Annahme als kindliche Einkleidung und Umgestaltung eines im sogenannten »höheren Mythus« vorhandenen mythischen Stoffes, wie als vollkommen freie Kunstdichtung vorkommt, wogegen Sage und Legende auch noch in den epischen Bearbeitungen, die sie finden, zumeist irgend einen mythischen Kern erkennen lassen. Nun ist allerdings der letztere Gegensatz mehr ein scheinbarer als ein wirklicher, wie besonders die Legendendichtung älterer und neuerer Zeit und die Vorliebe beweist, mit der sie bis herab auf Goethe und

Gottfried Keller auch als reine Kunstdichtung gepflegt worden ist. An sich ist also jede dieser Formen ebensowohl als dichterische Gestaltung eines überlieferten Mythus wie als freie poetische Schöpfung möglich. Daß aber da, wo diese Formen einen mythischen Inhalt in sich bergen, dem Märchen von frühe an sein reichlicher Anteil an der Ausgestaltung auch jener »höheren Mythologie« zukomme, dieser Überzeugung hat sich schließlich auch die Untersuchung vieler Mythen der Kulturvölker nicht entziehen können. Man erinnere sich nur der unverkennbaren Märchenzüge der Argonauten- und Heraklessage, der Märchenepisoden der Odyssee oder auf germanischem Gebiet an den Baldermythus, dessen Analyse einen reichen Einschlag weitverbreiteter Märchenmotive zeigt.

Gleichwohl hat es nicht den Anschein, als wenn die mythologische Forschung darin einig wäre, was man, ganz abgesehen von den Anschauungen, die über das genetische Verhältnis dieser Formen möglich sind, also schon im rein ästhetischen Sinne, innerhalb irgend einer gegebenen Mythensammlung als Sage, Legende oder aber auch als Märchen zu bezeichnen habe. Das lehrt hinreichend der schwankende Sprachgebrauch, der uns hier überall begegnet. Ich kann mich begnügen auf zwei Beispiele neuesten Datums hinzuweisen. Paul Ehrenreich gibt einer Schrift, in der eine Menge gemeinsamer Züge in den Volkserzählungen weit entlegener Gebiete der Neuen Welt mit solchen der Alten Welt nachgewiesen wird, den Titel: »Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker« (Berlin 1905). Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß die Mehrzahl der Stoffe, deren weitgehende Wanderungen hier wahrscheinlich gemacht sind, der Märchentradition angehört. Oskar Dähnhardt gibt dem ersten Bande einer Sammlung »naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden« den Titel: »Natursagen« (Leipzig 1907). Aber wenn man das mit musterhaftem Fleiße zusammengetragene Material des vorliegenden ersten Bandes überblickt, so kann wiederum kein Zweifel sein, daß in dieser ganzen Sammlung dem Märchen der Löwenanteil zufällt, obgleich auch im Einzelnen diese märchenhaften Stoffe in der Regel als »Sagen« bezeichnet werden. Ich bin natürlich weit davon entfernt, diese Vermengung den verdienten Verfassern beider Bücher zum Vorwurf zu machen: ich führe die Tatsache nur an als ein Zeichen des durchweg in der mythologischen Literatur herrschenden viel-

deutigen Gebrauchs dieser Benennungen. Dennoch scheint es mir nicht ganz gleichgültig zu sein, wie man in diesem Fall die Bezeichnungen anwendet. Hinter den Namen verbergen sich ja stets die Begriffe selbst, und so willkürlich und gleichgültig daher die Benennung irgend einer Erzählung an sich sein mag, so überträgt sich doch unvermeidlich etwas von dem herkömmlicher Weise durch den Namen gedeckten Begriff auf die Sache selbst, oder wenn die Bezeichnungen immer mehr ineinanderfließen, so verwischen sich schließlich auch die Unterschiede der Dinge. Mag aber auch dieser Gefahr durch eine nähere Erläuterung vorgebeugt werden, so wird es immerhin zweckmäßiger sein, einem gegebenen Thema von vornherein den Namen zu geben, auf den es nun einmal nach der geschichtlichen Entwicklung unserer wissenschaftlichen Terminologie Anspruch erheben kann. Gleichwohl genügt in diesem Fall der Hinweis auf die ursprüngliche Bedeutung keineswegs, um der Vermengung der Formen zu steuern. Denn erstens sind auch hier die Namen einem unvermeidlichen Bedeutungswandel unterworfen gewesen, der meist die Nötigung herbeiführte, sie über ihre einstigen Grenzen zu erweitern; und zweitens ist jener Zustand des Ineinanderfließens der Begriffe kein willkürlich oder zufällig herbeigeführter, sondern er beruht darauf, daß sich gerade die Formen des Mythus am allerwenigsten an eine Regel binden, durch die Verschlingungen und Verschmelzungen der Formen vermieden würden. Weit mehr ist das natürlich noch bei jenen kunstmäßigen Formen der Dichtung der Fall, die den aus der Volksüberlieferung hervorwachsenden Märchen, Sagen und Legenden nachgebildet sind. So ist denn überhaupt die Frage nach ihrer angemessenen Begrenzung und nach den Merkmalen, die jeder von ihnen eigentümlich sind, keineswegs eine bloß geschichtliche oder gar mythengeschichtliche, sondern sie ist zugleich eine psychologisch-ästhetische Frage. Die folgenden Bemerkungen sollen daher zunächst von der letzteren Seite als der einfacheren ausgehen; und im Anschlusse daran soll dann versucht werden, das so sich ergebende allgemeine Verhältnis jener Formen erzählender Dichtung auf die Beziehungen anzuwenden, in denen sie als Entwicklungsformen des Mythus zueinander stehen.

b. Das Märchen.

Unter den genannten Formen haben wir das Märchen als diejenige kennen gelernt, die nach den ethnologischen Zeugnissen wie nach den psychologischen Merkmalen als die ursprünglichste gelten muß [1]. Bei den primitivsten Völkern ist es die verbreitetste und neben den Anfängen des Liedes die einzige Form der Dichtung, und noch bei den Kulturvölkern weisen mannigfache Spuren darauf hin, daß sich die höheren epischen Formen auf einer ursprünglicheren Grundlage märchenhafter Erzählungen entwickelt haben. Diese Ursprünglichkeit ist aber zugleich eine unmittelbare Folge der psychologischen Natur des Märchens. Ein Kind des Augenblicks bedarf es keiner in ferne Vergangenheit zurückreichender Erinnerung, sondern wandelt die Eindrücke der täglichen Umgebung unter der Wirkung der Affekte des Wunsches und der Furcht, von denen sie begleitet sind, mit phantastischer Willkür in eine erträumte Wirklichkeit um. Eben darin, daß die Märchenerzählung nichts als dieses freie Spiel der Phantasie voraussetzt, das sich an einem einfachen, keine längere Tradition und Reflexion erfordernden Stoff betätigt, liegt der Grund, daß das Märchen noch heute die der kindlichen Phantasie adäquate Form epischer Dichtung geblieben, ebenso wie es dereinst der Anfang einer solchen gewesen ist, und sich auf primitiven Kulturstufen noch heute diese Stellung bewahrt hat. In der Ähnlichkeit, die in dieser Beziehung das Bewußtsein des Kindes mit dem des primitiven Menschen trotz aller auch hier nicht zu übersehender Unterschiede besitzt, liegt denn auch das zwingende Motiv dafür, daß gelegentlich ein einer höheren epischen Gattung angehörender Stoff in der Kindererzählung wieder zum Märchen werden kann. Doch ist das weder ein Beweis, daß das Märchen überhaupt auf diesem Wege der Rückbildung entstanden sei, noch auch, daß in den Fällen, in denen wir einem und demselben Stoff sowohl in der Form der höheren epischen Dichtung wie in der des Märchens begegnen, jene erste Form die primäre sei. Vielmehr kann nicht minder ein ursprünglicherer Märchenstoff unter der Einwirkung äußerer Bedingungen, besonders solcher, die mit der Entwicklung einer geschichtlichen

[1]) Vgl. Teil I, S. 326ff.

Tradition verbunden sind, entweder nach seinem ganzen Inhalt oder in einzelnen seiner Bestandteile in die höheren epischen Formen übergegangen sein. Daß von diesen beiden möglichen Fällen der zweite im ganzen der häufigere und unter zweifelhaften Umständen der wahrscheinlichere ist, dies ergibt sich aber aus der Vorherrschaft der Märchendichtung bei primitiveren Völkern und aus den bei ihnen zu beobachtenden direkten Übergängen zu Stammessagen, in die neben den fortan bestehen bleibenden Märchenmotiven dunkle Erinnerungen an Wanderungen der Völker und an Helden der Vorzeit verwebt sind, sowie aus der überaus häufigen Aufnahme völlig märchenhafter Züge oder einzelner Märchenepisoden in das ausgebildete Epos. Man denke nur an die noch völlig zwischen Märchen und Sage mitten inne stehende Epik der Serben und Kirgisen oder auch auf einer höheren Stufe epischer Kunst an die Märchenepisoden der Odyssee [1]).

Indem zwischen dem Märchen und den in der Entwicklung der Gattungen der Dichtung nach ihm kommenden Formen der poetischen Erzählung die Sage ein wichtiges Mittelglied bildet, kann auch sie sowohl in der allgemeinen Volksüberlieferung wie in Erzählungen vorkommen, die sich lange vor ihrer etwaigen schriftlichen Fixierung mit mannigfachem Wechsel der Form und nicht selten mit mannigfachen Variationen des Inhalts in der mündlichen Tradition fortpflanzen. Oder sie kann als reine Kunstdichtung entstehen, die entweder an die überlieferten Stoffe sich anlehnt oder vollkommen freie Erfindung ist, die nur in ihrer Form jene im Volke lebenden Erzählungen nachahmt. In allen diesen Fällen ist aber das Märchen von der Sage und ihrer Nebenform der Legende, durch Merkmale geschieden, die es an sich schon als die ursprünglichere Form erscheinen lassen. Was das Märchen erzählt, ist überall und nirgends geschehen. Es fehlen ihm die Beziehungen auf Ort und Zeit, soweit sich solche nicht in dem Kolorit der allgemeinen Kultur verraten, der der Ursprung oder die spätere Gestaltung des Märchens angehört, durch die der einer älteren Kulturgeschichte angehörende Inhalt lebensfähig bleibt. In der Verknüpfung der Ereignisse folgt aber dieses

[1]) Vgl. Teil I, S. 326 ff. und hinsichtlich der Übergangsformen des Märchens zum Epos, ebenda S. 366 f.

nicht den Gesetzen der Wirklichkeit, sondern den Eingebungen der von den Affekten der Freude an Glück und Glanz und der Furcht vor dem Unheimlichen erregten Phantasie. So gibt es denn auch keine Grenze, die hier den Menschen von den durch die Phantasie belebten Gegenständen seiner Umgebung trennt. Menschen verwandeln sich in Tiere und Tiere in Menschen oder beide sogar in Steine und Bäume, und demnach können in dieser Zauberwelt nebeneinander Menschen, Tiere und gelegentlich selbst Pflanzen und andere Naturobjekte als redende und handelnde Wesen auftreten. Die Sammlungen der Volksmärchen wie die ihnen nachgebildeten Kunstdichtungen bieten hier eine Fülle von Beispielen, nur weichen die letzteren nicht selten in doppelter Richtung von dem echten Volksmärchen ab. Bald nehmen sie bestimmtere Beziehungen zu Ort und Zeit auf und werden so zu Mischformen aus Märchen und Sage, bald verwenden sie die in dem echten Märchen nur sparsam vorkommende Belebung lebloser Natur- und selbst Kunstobjekte im Übermaß. Zur ersteren Gattung gehören manche Stücke aus Tausend und eine Nacht samt ihrer das Ganze bereits in die Sphäre der Sage erhebenden Rahmenerzählung. Die zweite Form wird durch nicht wenige neuere Dichtungen besonders auch solche des trefflichen Andersen vertreten. Ihnen gegenüber bilden die bekannten und zumeist in vielen Parallelen über andere Länder verbreiteten Stücke der Grimmschen Sammlung, wie Rotkäppchen, Aschenputtel, Tischlein deck dich, Allerleihrauh, Dornröschen und viele andere treffende Beispiele echter Märchendichtung. Daß das Volksmärchen diese Züge des reinen Märchens treuer bewahrt hat als die Kunstdichtung, ist wohl weniger in dem individuelleren Ursprung der letzteren als vielmehr darin begründet, daß der Stoff solcher Volksdichtung in den Umwandlungen, die er bei der Tradition von einem Erzähler zum andern erfährt, weit mehr den allgemeinen Bedingungen sich anpassen muß, unter denen die aller Schranken spezifischer Bildungseinflüsse ledige Phantasie eines Volkes steht. Dieser Zustand ist aber in der Phantasie des Kindes am meisten verwirklicht, weil diese am wenigsten von den besonderen geschichtlichen Einflüssen berührt wird, die die Erhebung des Märchens zur Sage veranlassen. Darum trägt das echte Märchen den Namen »Kindermärchen« im Grunde zu Unrecht. Denn seine Übereinstimmung mit der kindlichen Phantasie ist nur eine Folge jener Anpassung an die

allgemeinsten, von besonderen Bildungseinflüssen unabhängigen Bedingungen, unter denen die Volksphantasie steht. Darum kann ja auch der erwachsene und vor allem der gebildete Mensch so gut wie das Kind den Zauber des Märchens genießen, nicht weil er, wie das eine verbreitete Meinung ist, seine Phantasie künstlich auf die Stufe des Kindes zurückversetzt, sondern weil er sich an ihrem freien Spiel erfreut, bei dem er des Zwangs entledigt ist, den Wirklichkeit und Reflexion sonst auf ihn ausüben.

c. Die Sage.

Vom Märchen scheidet sich nun die Sage durch die Beziehung der erzählten Begebenheiten auf einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit, wozu als drittes Merkmal auch noch die Beziehung auf wirkliche Persönlichkeiten der Geschichte hinzutreten kann. Doch dieses letztere Merkmal ist zwar ein sehr häufiges, aber es ist keineswegs ein notwendiges. Vielmehr genügen Ort und Zeit, wenn sie auch nur als allgemeine geschichtliche Orientierungspunkte gegeben sind, vollständig, um der Erzählung einen gewissen Grad historischer Glaubwürdigkeit zu geben. Gesteigert wird dann dieser noch dadurch, daß im Hintergrund der Sage bestimmte in der Tradition fortlebende Ereignisse stehen. So würden die Beziehungen auf die Kämpfe um Troja in dem griechischen oder die auf die Burgunden und Hunnen in dem deutschen Epos der Erzählung den Charakter der Sage verleihen, auch wenn keiner der Fürsten, die nach Troja zogen, und keiner der Helden der Nibelungensage jemals gelebt haben sollte. Die Sage kann demnach vollkommen erdichtete Ereignisse berichten, und ihre Helden können ganz und gar erfunden sein, der Umstand, daß sie sich als Erzählung eines der Geschichte angehörenden Ereignisses gibt, genügt vollständig, um sie vom Märchen zu scheiden. Dagegen hat sie mit diesem noch jene Kausalität des Zaubers gemein, die auch hier im Grunde nichts anderes als die Projektion der eigenen Wünsche und Befürchtungen in die Begebenheiten ist. Nur zieht allerdings der Schein des Geschichtlichen, den sich die Sage gibt, dieser Phantastik des Zaubers engere Schranken. Die Tierverwandlungen und die grotesken Naturwunder treten zurück gegen die mit den Vorstellungen der Wirklichkeit eher vereinbaren Talismane und Amulette der von dämonischen Wesen geschmiedeten

Zauberwaffen, der Zaubermittel, die den Körper unverwundbar machen und der Seele magische Kräfte verleihen. So werden in der Sage zumeist nur Erscheinungen, wie sie auch das wirkliche Leben bietet, ins Wunderbare gesteigert, und insonderheit der Sagenheld selbst besitzt nur die allgemein menschlichen Eigenschaften in einem die natürlichen Grenzen menschlicher Kraft weit überschreitenden Maße. Diese Tendenz, die im Märchen unbeschränkt waltende Macht der Phantasie auf eine Steigerung natürlicher Eigenschaften zu beschränken, erscheint so als eine unmittelbare Folge jener Beziehung der Sage auf bestimmte Länder und Zeiten, auf geschichtliche Ereignisse und Persönlichkeiten. Sie führt damit aber zugleich zu einer energischeren Ausbildung der persönlichen Eigenschaften des Sagenhelden. Bietet auch der Märchenheld schon in den typischen Figuren des Starken und des Schlauen die ersten Anfänge einer solchen Charakteristik, so bleibt er doch im übrigen weit mehr ein Spielball äußerer Zauberkräfte, als daß er selbstätig die Handlung bestimmte[1]). Ganz anders der Sagenheld, in dem sich nicht nur jene allgemeinen Typen in der mannigfaltigsten Weise individualisieren, sondern der vor allem auch ungleich mehr durch sein eigenes Handeln in die Ereignisse eingreift. Mit dieser zunehmenden Vermenschlichung des Helden geht die Scheidung von der Tierwelt, wie sie schon in dem Schwinden der höchstens in spärlichen Märchenresten stehen gebliebenen Tierverwandlungen sich ausspricht, Hand in Hand. Die Tiere werden, indem auch sie die Wirklichkeit nur in einer phantastisch gesteigerten Form spiegeln, zu treuen und durch die Zauberkräfte, mit denen sie gleichfalls ausgestattet sind, hilfreichen Begleitern des Menschen, unter ihnen vor allen das Roß des Helden, oder sie werden zu furchtbaren von ihm bekämpften Ungeheuern, in deren Schlangen- und Vogelgestalten die alten Seelendämonen noch fortleben. Die Pflanze aber kann ein belebend oder tötlich wirkendes Mittel in der eigenen Hand oder in der der feindlichen Mächte sein, deren Nachstellungen der Held unterliegt.

Wie das Märchen, so ist schließlich auch die Sage ebensowohl in der Form der Volksdichtung wie als individuelle Kunstdichtung möglich. Doch die im ganzen höhere Stufe der Kultur und die

[1]) Vgl. Teil I, S. 352f.

geschichtliche Perspektive, die die Sage im Gegensatz zum Märchen eröffnet, begünstigen hier eine engere Verbindung der Kunstdichtung mit der in der Tradition lebenden Volkssage und eine dichterische Fortbildung und Umwandlung der letzteren, wie sie bei dem Volksmärchen infolge seiner scharfen Sonderung von der es nachahmenden Kunstdichtung bei weitem nicht in gleichem Maße besteht. Der in der allgemeinen Überlieferung lebende Sagenstoff pflegt freilich, so gut wie der des Märchens, zunächst ein einzelnes Ereignis zu sein. Die von Mund zu Mund sich fortpflanzende Sage behandelt ein eng begrenztes Thema, sie erzählt einen an einen bestimmten Ort gebundenen oder in eine bestimmte geschichtliche Umgebung versetzten phantastisch ausgeschmückten Vorgang. Aber indem gewisse über längere Zeiten sich erstreckende Ereignisse und einzelne sagenhafte Persönlichkeiten sich durch eine größere Zahl solcher Erzählungen hindurchziehen, regen sie die Phantasie einzelner Dichter an, diese zunächst wohl nur äußerlich zusammengehaltenen Stücke zu einer Einheit zu verbinden und ihnen eine rhythmisch und melodisch zu gesteigertem Eindruck erhobene künstlerische Form zu geben. Ob es ein einziger Dichter ist, der in dieser Weise einen zusammenhängenden Sagenstoff gestaltet, ober ob aus den Liedern vieler Rhapsoden schließlich wiederum durch die endgültige Bearbeitung eines einzelnen das Ganze sich mehr mosaikartig zusammensetzt, ist für den allgemeinen Charakter des letzteren gleichgültig. Das Wesentliche, das hier die zum Epos werdende Sage von dem Märchen scheidet, ist eben dies, daß die Sage an bestimmte Ort- und Zeitbeziehungen und in ihren höheren Formen an bestimmte der Geschichte zugezählte Helden geknüpft ist, und dadurch bereits das Motiv zur Zusammenfügung einer Menge an den gleichen Ort, die gleiche Zeit und vor allem an die gleichen Helden geknüpften Sagenstoffe in sich schließt, damit aber auch eine ungleich eingreifendere dichterische Verarbeitung herausfordert. Als das Material solcher Verarbeitung dienen jedoch sichtlich nicht bloß jene in der Tradition lebenden und zum Teil selbst schon märchenhaft umgestalteten Erinnerungen, sondern auch die im Volke gleichzeitig lebenden Märchenstoffe, die der Sage inkorporiert und so aus jener ursprünglichen Beziehungslosigkeit zu Zeit und Raum gelöst werden. Ein sprechendes Zeugnis dafür ist die Tatsache, daß nunmehr in die Sage zahlreiche Züge eingehen, die selbst nach dieser Aufnahme

in einen epischen Sagenzyklus ihren märchenhaften Charakter beibehalten, nur daß dieser, gemäß der Stimmung einer kriegerischen Umgebung und der höheren Kultur, der der epische Sänger angehört, gleichfalls auf einen erhabeneren Ton abgestimmt ist. Hierdurch erklärt es sich auch, daß jene Zauberwelt des ursprünglichen Märchens in den vereinzelten Volkssagen, obgleich ihnen dem epischen Sagenzyklus gegenüber im allgemeinen die größere Ursprünglichkeit zugeschrieben werden muß, doch eine viel geringere Rolle spielt als in dem kunstmäßig ausgebildeten Epos. Die Einzelsage entfernt sich oft nur wenig von dem Boden des geschichtlich Möglichen. Ihre mythologischen Ingredienzien sind zumeist die der niederen Gattung. Es sind die Geister, die in einsamen Burgen ihr Wesen treiben, die Wald- und Bergdämonen und die Zaubermittel der Beschwörungen und Amulette, die in dem Volksglauben heute noch ihre Rolle spielen. Erst in dem Sagenzyklus, der die Schicksale von Helden und Heldengeschlechtern poetisch verherrlicht, steigern sich mit der Größe der Aufgabe die Mittel, deren die dichterische Phantasie bedarf, um die Ereignisse in eine das Maß des alltäglichen Lebens überragende Höhe zu heben. Damit steigern sich notwendig auch die Ansprüche an die Zauberwelt, die den Hintergrund der bereits vom ersten Dämmerlicht der Geschichte beleuchteten Handlungen bildet, auf dem sich das durch diesen weiteren historischen Horizont selbst schon vergrößerte Bild der Helden und ihrer Taten bewegt. So nimmt hier der in der Einzelsage nicht selten zu einem kümmerlichen Rest geschwundene mythologische Apparat immer mächtigere Formen an. Die Geister und Dämonen der Einzelsage mit ihrem auf den momentanen Eindruck des Unheimlichen oder Überraschenden gestimmten Eintagsleben genügen der dichterischen Phantasie nicht mehr. An die Stelle jener an Zahl unbegrenzten, aber eines individuellen Charakters entbehrenden Zauberwesen treten die persönlichen Götter, wie sie indessen im Kultus zur Herrschaft gelangt sind und unter dessen Einfluß jene niedere Dämonenwelt mehr und mehr zurückgedrängt haben. Sie mischen sich nun in die Kämpfe der menschlichen Helden, womit sich dann dieses von der epischen Sage entworfene Bild auf die Götterwelt selbst überträgt. In der epischen Ausgestaltung der Göttersage wiederholt so die dichterische Phantasie gerade hier, wo sie wiederum den geschichtlichen Boden ganz unter

sich verliert, das in ort- und zeitloser Phantastik schweifende Märchen auf einer höheren Stufe. Hiermit kehren aber auch vornehmlich in der Göttersage die alle Grenzen überschreitenden Zauberwirkungen wieder, die das Märchen in seinen noch durch keine Bande einer geschichtlichen Wirklichkeit gefesselten, nur von dem schrankenlosen Walten der Phantasie eingegebenen Gebilden geschaffen hat. So verliert die Göttersage wieder den Charakter der eigentlichen Sage. Auch sie schwebt nun über Raum und Zeit, als ein Geschehen, das sich überall und nirgends ereignet, und das eben dadurch seine Wiederholung im Kultus herausfordert, eine Nachahmung, hinter der allezeit das dem Zauber immanente Motiv steht, auf den Nachahmenden selbst die Zauberkräfte zu leiten, die den göttlichen Wesen zugeschrieben werden. Nur darin, daß die Göttergeschichte mit einzelnen bevorzugten Helden, die in die geschichtliche Vergangenheit des Volkes verlegt werden, in Verbindung tritt, schiebt sich zwischen die Götter- und Heldensage in der Heroensage ein Zwischengebilde ein, das, an den Eigenschaften beider teilnehmend, Übergänge vermittelt und die Grenzen zwischen beiden um so zweifelhafter machen kann, als die Grenzen zwischen den Heroen und den Göttern selbst unsichere zu sein pflegen.

Indem nun aber die Göttersage überall da, wo sie solcher Beziehungen zu menschlichen Helden und durch sie der Verbindungen mit irgend einer sagenhaften Vorgeschichte entbehrt, den Charakter des Märchens mit allen seinen grotesken Zauberwundern auf einer höheren, die Züge des Märchens ins Ungeheure steigernden Stufe wiederholt, wird der Ausdruck »Sage« besonders da, wo selbst die Bestandteile der Heroensage aus ihr verschwinden, immer unanwendbarer. Ebenso entfernt sie sich sowohl durch den Schauplatz ihrer Handlung wie durch die Größe der Göttergestalten und endlich durch die von dem Sagenzyklus herübergenommene Verknüpfung der geschilderten Vorgänge von dem in allen diesen Beziehungen auf einer primitiveren Stufe verbliebenen Märchen. Demgemäß pflegt man denn auch beiden, der Helden- und Heroensage auf der einen und dem Märchen auf der andern Seite, den Göttermythus als eine dritte Form der Volksdichtung gegenüberzustellen, die mit der Sage die Verbindung zu einem epischen Ganzen, mit dem Märchen das freiere Spiel der Phantasie und die Entrückung über die

Schranken von Raum und Zeit gemein hat, über beide aber durch seinen erhabeneren Inhalt emporragt. Damit pflegt man dann auch noch die weitere Voraussetzung zu verbinden, der auf solche Weise gleichzeitig zwischen und über jenen andern Formen stehende Göttermythus sei die ursprüngliche Quelle beider, indem der Mythus zur Sage werde, sobald er zu bestimmten Landschaften und historischen Erinnerungen mit den dazu gehörigen Begebenheiten in Beziehung trete, und daß er zum Märchen herabsinke, wenn sich die Mythenerzählung zur Stufe der kindlichen oder der ihr ähnlichen naiven Volksphantasie herablasse. Diese Annahme gründet sich aber auf mythologische und ästhetische Voraussetzungen, die allen Gesetzen psychologischer Wahrscheinlichkeit widerstreiten, und die geschichtlich mit einem gewissen Schein der Wahrheit nur dann aufrecht erhalten werden können, wenn man die historische Entwicklung überhaupt erst bei dem Punkte beginnen läßt, bis zu dem im allgemeinen die Tradition der Kulturvölker zurückreicht. Auf diese Weise kommt man zu der Vorstellung, alle Mythologie habe mit einem Göttermythus begonnen, aus diesem sei durch die Aufnahme geschichtlicher Erinnerungen die Sage, und aus beiden sei dann wieder durch eine mit dem Verfall des Götterglaubens Hand in Hand gehende Degeneration das Märchen entstanden. So bewegen sich hier Mythus wie Dichtung in absteigender Richtung. Der den Mythus und die älteste Dichtung beherrschende Glaube an erhabene Himmelsgötter soll auf der einen Seite der Heldensage Platz machen, in der die Götter in ihrer Größe mehr und mehr auf das menschliche Maß herabsinken, und auf der andern in dem aus dunkeln Erinnerungen an die einstige Helden- und Götterwelt und aus willkürlichen phantastischen Einfällen zusammengesetzten Kindermärchen ausklingen. In dieser nach zwei Seiten hin rückwärts gerichteten Entwicklung erblickt man zugleich einen unmittelbaren Ausdruck der Tatsache, daß überall, wo sich dieser Prozeß in der Geschichte verfolgen läßt, mit dem schwindenden Götterglauben auch der Göttermythus allmählich verblaßt oder höchstens in den nie ganz erlöschenden niederen Dämonen- und Zaubervorstellungen noch fortlebt.

Doch so unzweifelhaft solche Erscheinungen regressiver Entwicklung vorkommen, und so wahrscheinlich es daher ist, daß, ähnlich wie sich alte Kultformen in bedeutungslos gewordenen Bräuchen erhalten,

so auch gelegentlich in zerstreuten Einzelsagen und Märchen Reste einer vormaligen höheren Mythologie anzutreffen sind, so unmöglich ist es, daß mit einem solchen höheren Göttermythus die mythologische Entwicklung begonnen habe. Der Annahme, daß die Sagen- oder Märchendichtung überall auf jenen als die ursprünglichere mythologische Form zurückführe, widersprechen nicht nur die zahlreichen Volksdichtungen dieser Art, die eines mythologischen Zusammenhangs völlig entbehren, sondern dem widerspricht vor allem auch die Mythendichtung primitiver Völker. Hier fallen, wie wir bald sehen werden, Naturmythus und Naturmärchen völlig zusammen. Einen Göttermythus gibt es überhaupt nicht, oder wenn man von ihm reden wollte, so würde man als solchen nur gewisse Märchen und Märchenzyklen bezeichnen können, die sich ganz in jener niederen Sphäre phantastischen Zaubers bewegen, wie sie unseren Zaubermärchen noch eigen ist, ebenso wie auch die Kulte solcher Völker den Zauberbräuchen, die in dem Aberglauben der Kulturvölker als Reste früherer ausgebildeterer Kulte vorkommen können, verwandt sind. Nehmen wir zu diesen ethnologischen Tatsachen die mannigfachen Spuren, die uns auch in den Göttermythen der Kulturvölker als Hinweise auf einen ursprünglicheren, den Märchencharakter ausgesprochener an sich tragenden Zustand des Mythus begegnen, so wird jene naturmythologische Theorie eines anfänglichen Göttermythus, aus dem durch eine Art fortschreitender Degeneration die niederen Formen mythologischer Dichtung hervorgegangen seien, unwiederbringlich zerstört. Sie entspricht so wenig der Wirklichkeit wie der Mythus vom goldenen Zeitalter. Vielmehr eröffnet sich uns der Ausblick auf eine auf- und eine absteigende Phase mythologischer Entwicklung, die sich in der Mythenerzählung wie im Kultus sowohl in dem Nebeneinander der Kulturstufen wie in dem den Zeugnissen der Überlieferung zu entnehmenden Nacheinander der Zustände erkennen lassen. Freilich bringen es dabei zugleich die wesentlich abweichenden Bedingungen der gesamten geistigen Kultur, die diese Entwicklung begleiten, mit sich, daß weder die uns heute gegebenen Zustände niederer Rassen als ganz übereinstimmend mit den ursprünglichen der Kulturvölker, noch daß vollends die aufsteigenden Phasen in der Entwicklung der letzteren als übereinstimmend mit den absteigenden gelten können. Was den

primitiven Zustand gegenüber dem späteren, abgesehen von der Fülle der sonstigen Kultureinflüsse, hier vor allem kennzeichnet, das ist die enge Beziehung, in die im primitiven Glauben der in Zaubermärchen und einzelnen märchenhaften Sagen niedergelegte mythologische und poetische Inhalt zu dem Kultus und den einzelnen Zauberriten tritt, die das Tun und Lassen des Naturmenschen auf Schritt und Tritt begleiten. Je inniger diese Kultelemente mit den primitiven Mythenerzählungen teils ihrem unmittelbaren Inhalte nach teils in ihrer allgemeinen Gesinnung zusammenhängen, um so mehr überträgt sich naturgemäß auch der Glaube an die Wirksamkeit der einzelnen Riten auf die Mythenerzählungen. So sehr diese daher in ihrem ganzen Kolorit dem Volksmärchen der Kulturvölker gleichen mögen, das Motiv des Glaubens unterscheidet viele von ihnen mindestens ihrem Hauptinhalte nach. Freilich gilt das nicht von jeder einzelnen derartigen Erzählung. Dem widersprechen schon die zahlreichen Varianten, die in der Regel umlaufen, und die die willkürliche Weiterdichtung und Ausschmückung zu deutlich verraten, als daß nicht von Anfang an vieles ganz und anderes wenigstens zum Teil als freie Dichtung gelten müßte. Vielmehr ist es auch hier nicht sowohl der einzelne Zug als der ganze Charakter der Erzählung, durch den diese als ein Bild der Weltanschauung des Naturmenschen erscheint. Mit der Loslösung von der letzteren gehen denn auch alle diese Formen der Erzählung eines mythischen oder im Geiste der mythenbildenden Phantasie erdichteten Inhalts sichtlich mehr und mehr in eigentliche Dichtungen über, die mit dem Mythus fortan nur noch die Eigenschaften gemein haben, die den Schöpfungen der Phantasie überhaupt zukommen. Dazu gehört innerhalb der ganzen Entwicklung der mythologischen Dichtung und ihrer späteren Nachwirkungen insbesondere auch der Zauber, der, abgesehen von dem ihn etwa begleitenden Glauben an seine Wirklichkeit, eben nichts anderes als ein willkürliches, von den Affekten der Furcht und Hoffnung getragenes Spiel der Phantasie ist, und für dessen äußere Erscheinungsformen es daher vollkommen gleichgültig bleibt, ob er ganz oder teilweise geglaubt, oder ob er bloß als eine dichterische Erfindung angesehen wird.

Sind nun aus diesem Grund, nicht minder wie infolge der oben erörterten engen Verwebungen beider, die Grenzen zwischen Mythus

und Dichtung fließende, so scheitert auch jene angeblich direkt aus dem Mythus in die Dichtung führende Reihe der Begriffe Göttermythus, Heroensage und Märchen im Hinblick auf das tatsächliche Verhältnis der gewöhnlich zu ihnen gezählten Formen der Erzählung. Erstens gibt es keinerlei äußere Kriterien, durch die sich die Dichtung von der unter ihrer Mithilfe zustande gekommenen mythologischen Form scheiden ließe. Der Göttermythus kann sowohl die Form des Märchens wie die der Sage besitzen; und eine dieser beiden Formen besitzt er immer. Wo die selbst der theogonischen Sage zumeist eigene, wenn auch noch so unbestimmte Beziehung auf Raum und Zeit fehlt, da wird eben der Mythus zum reinen Zaubermärchen, für das die hier in den meisten Fällen vorkommende Steigerung ins Gewaltige und Übermenschliche oder die Verlegung über die Erde und unter die Erde, deren sich auch das gewöhnliche Märchen bedienen kann, keinerlei Unterscheidungsmerkmal abgibt. Zweitens ist der Glaube an den mythischen Inhalt ein subjektives, vor allem von den Beziehungen zum Kultus abhängendes Merkmal, das für den objektiven Inhalt des Erzählten nach keiner Richtung maßgebend sein kann, und über dessen Vorhandensein wir bei den namentlich aus älterer Tradition stammenden Mythen kaum mehr urteilen können. Ob die nordischen Skalden den Inhalt der Eddalieder, die sie poetisch geformt, durchweg geglaubt haben, darf man wahrscheinlich bezweifeln. Anderseits kann das Märchen, das einem Kinde erzählt wird, für dieses heute noch als eine irgendeinmal geschehene Wirklichkeit gelten. Fassen wir alle die Formen der Erzählung, deren Inhalte irgend welche mythologische Vorstellungen bilden, unter dem allgemeinen Begriff des Mythus zusammen, so kann daher dieser in den beiden Gestalten des mythologischen Märchens und der mythologischen Sage auftreten. Der Göttermythus ist aber keine dritte Gattung neben ihnen, sondern er ist entweder Märchen oder Sage, oder er kann aus beiden gemischt sein.

d. Die Legende.

Als eine für die Entwicklung des Mythus besonders wichtige Unterart der Sage tritt uns endlich in der Mythendichtung der verschiedensten Länder und Zeiten die Legende entgegen. Der heutige Gebrauch des Wortes schwankt zwischen einer engeren und einer

weiteren Bedeutung. Nach seinem ursprünglichen Sinn bezeichnet es die Lebens- und Leidensgeschichte der christlichen Märtyrer, die an den nach ihnen benannten Jahrestagen in der Kirche verlesen wurde und eben daher ihren Namen erhielt. In der vergleichenden Mythologie hat man diesen Begriff nicht selten beträchtlich erweitert, indem jede mögliche Mythenerzählung, mag sie nun die Märchen- oder die Sagenform haben, mit diesem Namen belegt wurde. So scheint es bisweilen, als wenn sich die »Legende« zu einer Art von Oberbegriff zu Märchen und Sage entwickeln wollte. Aber so wenig man von einem allgemeinen Standpunkte aus das Gebiet der Legende auf die Geschichten der christlichen Heiligen zu beschränken braucht, sondern den gleichen Namen mit Recht auf die uns in allen Mythologien begegnenden Erzählungen von ähnlicher Bedeutung übertragen kann, so wenig zweckmäßig dürfte doch eine Erweiterung des Begriffs sein, bei der dieser gerade das Merkmal verliert, das den Hauptwert der Legende ausmacht, und durch das sie sich von den andern Formen der Mythenerzählung wesentlich scheidet. Dieses Merkmal liegt bei der Heiligenlegende in dem erbaulichen Zweck und in der damit zusammenhängenden Beziehung zum Kultus. Die Heiligenlegende ist ein religiöser Mythus. Ihr Träger ist eine Persönlichkeit, die in ihrem Leben und Leiden den im Kultus lebenden religiösen Glaubensinhalt nach einer bestimmten Seite zum Ausdruck bringt, so daß dieses Leben und Leiden für den Gläubigen selbst eine vorbildliche Bedeutung gewinnt. Darum ist die Legende eine Unterart der Sage. Aber der Held dieser Sage ist in der Regel keine durch überragende Stärke, durch Kämpfe und Siege glänzende Persönlichkeit, sondern er ist ein Held des Glaubens, der seine fromme Gesinnung durch standhaftes Ertragen von Verfolgungen und Leiden oder durch Handlungen aufopfernder christlicher Nächstenliebe betätigt. Die Züge der Heiligenlegende sind demnach die der spezifisch christlichen Tugenden. Aber wenn darum auch eine Legendendichtung in dieser besonderen Richtung außerhalb des Christentums nicht oder höchstens, wie in der indischen Legende, in verwandten Formen vorkommt, so ist doch jene besondere Gattung von Heldensagen, in denen der Held die allgemein geschätzten Eigenschaften oder einzelne unter ihnen in idealer Vollkommenheit in sich verkörpert, und in denen er Taten vollbringt, die ihm die Bewunderung und das dauernde Gedenken

noch des lebenden Geschlechtes sichern, in jedem Volke von den primitivsten bis zu den höchsten Stufen der Kultur verbreitet. Man wird daher den Begriff der Legende in dem Sinne erweitern können, daß man ihn auf diese besondere, für die religiöse Entwicklung des Mythus vorzugsweise wichtige Gattung von Sagen anwendet, bei der vor allem die dauernde Wertschätzung der Taten des Helden diesen zum Gegenstand eines Kultes macht, der, gemäß der allgemeinen Wirkung, die der Kultus auf die Erzeugnisse der mythenbildenden Phantasie ausübt, den Glauben an die Wirklichkeit solcher Helden sichert. In diesem Sinne tragen nicht bloß in Griechenland die Herakles- und Theseussagen oder in Rom die Sagen über die Gründer und ersten Könige oder auf germanischem Boden die Odin- und die Baldersagen den Charakter von echten Legenden, sondern schon bei den Naturvölkern begegnen uns in sogenannten »Heilbringersagen« Mythen, die im wesentlichen dieser Bedeutung entsprechen. Freilich richten sich dabei die von der Legende verherrlichten Eigenschaften ganz und gar nach der Stufe und dem Inhalt der jedesmaligen Kultur, und indem auf einer ursprünglichen Stufe der Gesittung diese Eigenschaften mit denen der physischen Stärke und jener Gewalt über die Mittel des Zaubers zusammenfallen, die den Märchen- und Sagenhelden überhaupt auszeichnen, stimmt hier die Legende in wesentlichen Zügen noch mit dem Märchen oder der gewöhnlichen Sage überein. Als bezeichnendes Merkmal bleibt aber immerhin, daß der Held der Legende entweder als der Stammvater oder als der einstige Wohltäter der lebenden Geschlechter betrachtet und daher bald in den allgemeinen Kultus aufgenommen bald in besonderen Kultfesten gefeiert wird.

In den mythologischen Überlieferungen und Dichtungen der Völker pflegen die drei Formen des Mythus, die so durch bestimmte, wohl definierbare Merkmale zu scheiden sind, teils gesondert teils in mannigfachen Verbindungen miteinander vorzukommen. So sind die zahlreichen in der Dichtung und bildenden Kunst bewahrten Einzelerzählungen der griechischen Mythologie echte Mythenmärchen, und in mannigfachen Erwähnungen und Episoden sind solche in die Heldensage der homerischen Epen verwebt. Noch in den Ausschmückungen und Zudichtungen, die sie in den poetischen Bearbeitungen erfahren haben, bewahren sie meist durch die Form der

isolierten, höchstens äußerlich mit einem epischen Ganzen verbundenen Einzelerzählung, sowie besonders in der Vorherrschaft der phantastischen Zauberverwandlungen den Charakter des Märchens. Diesem steht dann auf der einen Seite die Heldensage mit dem historischen Hintergrund der Stammesfehden gegenüber. Auf der andern erheben sich die Legenden der Städtegründer und der Kulturheroen, die als die Wohltäter der späteren Geschlechter gepriesen werden. Sie zeigen dann sowohl in der relativen Abgeschlossenheit der Einzelerzählungen wie in der Neigung zu phantastischer Ausschmückung gegenüber der sonstigen Heldensage unverkennbar wieder eine größere Annäherung an die Märchenform. Diese Eigenschaft ist wohl eine Folge des der Legende immanenten Strebens, ihren Helden mehr noch, als es die Sage tut, über das gewöhnliche Maß menschlicher Größe emporzuheben. Dadurch rückt sie in größere Nähe zum sogenannten Göttermythus oder, wie wir diesen nach seiner ursprünglichen Bedeutung richtiger nennen, zum Göttermärchen. Durch die Erhebung der Helden der Legende zu Göttern können endlich beide Formen unmittelbar ineinander übergehen.

So schließt sich in gewissem Sinne in der Legende die Entwicklungsfolge der mythischen Formen zu einem Kreise. Ist die spätere Legende eine durch den ethischen Charakter und die kultische Bedeutung des Helden bedingte höhere Entwicklung der Sage, so trägt sie doch eben infolge dieser Beziehungen zum Kultus gleichzeitig in höherem Maße die Tendenz zu märchenhafter Phantastik in sich. Dabei überragt sie aber gleichwohl die Sage in derjenigen Eigenschaft, die das Märchen unter allen Formen am frühesten verliert: in dem subjektiven Vertrauen in die Glaubwürdigkeit der Tradition. Schon bei primitiven Völkern gilt nicht selten der Inhalt des eigentlichen Märchens als eine Erfindung, die zwar in ihren noch so phantastischen Zauberverwandlungen nichts schildert, was nicht an sich möglich wäre, die aber doch in der vorgetragenen Form nicht geglaubt wird. Dem gegenüber bilden die Stammes- und Kultlegenden ein auch in der Überlieferung treuer bewahrtes Gut, dessen Glaubwürdigkeit nicht leicht angetastet wird. Diese Eigenschaft hat zuweilen selbst die Mythologen verführt, hinter solchen Legenden irgend einen geschichtlichen Kern, die Gestalt eines wirklichen »Heilbringers« zu vermuten. Selbst hinter dem Raben der Indianer der pazifischen Küste Amerikas

oder hinter dem großen Hasen der Algonkinvölker würde sich dann möglicher Weise irgend ein menschlicher Held oder Erfinder in märchenhaften Umhüllungen verbergen. Aber was, wie Usener schon angedeutet hat, von der ungeheuren Mehrzahl der christlichen Heiligen gilt [1]), das gilt erst recht von diesen legendarischen Helden der Naturvölker: sie sind, so gut wie der Mythus vom goldenen Zeitalter, Projektionen der eigenen Wünsche oder des Wertes genossener Güter in den Mythus. In dem Augenblick, wo sich diese Wunsch- und Wertgefühle in einer Märchen- oder Sagengestalt verkörpern, da wird diese Gestalt zum Helden einer Legende, ob nun dieser Held unter dem Einfluß totemistischer Vorstellungen ein Tierahne, oder ob er auf der Grundlage christlicher Vorstellungen ein kirchlicher Heiliger ist. Und wie derartige Analogien weit voneinander abliegende Stufen der Entwicklung auch in den übereinstimmenden Nebenmotiven zu verbinden pflegen, so wird diese trotz äußerer Verschiedenheit bestehende innere Gleichartigkeit der Helden der Legende durch die Tatsache beleuchtet, daß es keine mythische Form gibt, in der die Neigung zu burlesken Varianten so mächtig ist wie in der Legende. Schon unter den Märchen der eingeborenen Amerikaner zählen die Märchenzyklen von legendarem Charakter die meisten Scherzmärchen, und fast regelmäßig pflegt hier der sonst als Heilbringer gefeierte Held zugleich die Zielscheibe des Spottes zu sein. Wie sehr übrigens der Mönchs- und der Volkswitz in der komischen Ausschmückung der Heiligenlegenden und in der Erdichtung eigens erfundener burlesker Spottlegenden gewetteifert haben, ist ja bekannt. Je fester das Überlieferte geglaubt wird, um so leichter reizt es dazu an, den Kontrast der Gefühle in dem Wechsel von Ernst und Scherz zu entladen. So ist die Scherzlegende eine treue Parallele zu der bei primitiven Völkern den Zaubertanz ablösenden burlesken Pantomime oder auf späteren Stufen zu den Satyrspielen des griechischen Dramas oder endlich zu den komischen Episoden der mittelalterlichen Passionsspiele.

---

[1]) Usener, Götternamen, S. 116ff.

4. Der Naturmythus und die Himmelsmythologie.

Alle Mythenbildung besteht, wie oben bemerkt wurde, aus einzelnen mythischen Vorstellungen, die zunächst zu Märchen, dann zu Sagen und Legenden verbunden werden, und die erst verhältnismäßig spät durch die Vereinigung zahlreicher solcher Mythengebilde zu einem Ganzen zusammenwachsen, das wir ein »mythologisches System« nennen. Dabei soll dieser Ausdruck keinerlei logische Ordnung, sondern lediglich den innerhalb einer Volksgemeinschaft mehr und mehr zur Ausbildung gelangenden psychologischen Zusammenhang solch ursprünglich ganz oder großenteils disparater Mythengebilde bedeuten. Nennen wir diesen Zusammenhang das »natürliche System« einer solchen Summe von Mythenbildungen, so stellen sich dem nun schon in sehr früher Zeit künstliche Systeme gegenüber, die nicht in dem tatsächlichen Zusammenhang der Mythenbildungen oder doch nur zum Teil in diesem bestehen, sondern eine von außen, nach Gesichtspunkten, die ihnen selbst möglicher Weise fremd sind, hineingetragene logische Ordnung enthalten. Hierbei pflegt dann diese Ordnung nach irgend welchen Hypothesen über den Ursprung der Mythen orientiert zu sein, die in den seltensten Fällen einer direkten Prüfung an den Tatsachen zugänglich sind. Für den Charakter dieser Hypothesen sind daher in erster Linie die allgemeinen, früher besprochenen Anschauungen über Ursprung und Entwicklung des Mythus entscheidend, und sie sind demnach von vornherein von dem Bestreben geleitet, die einzelnen wirklich existierenden Mythen einer solchen Grundanschauung unterzuordnen [1].

In der neueren Mythologie sind solche »künstliche Systeme« im allgemeinen in einer doppelten Form vertreten. Die verbreitetste, für die Prellers »Griechische Mythologie« ein klassisches Beispiel ist, geht von der vermuteten ursprünglichen Naturbedeutung eines Helden, eines Gottes oder eines Mythus aus und schildert im Anschlusse daran die einzelnen Züge, wie sie in der mythologischen Überlieferung neben- und nacheinander enthalten sind. Dabei werden dann die einzelnen Bestandteile der Tradition entweder auf jene hypothetische Ursprungsbedeutung zurückgeführt oder, falls dies nicht gelingt, als spätere Umgestaltungen, Anlagerungen weiterer Mythenstoffe oder

[1]) Vgl. Teil I, S. 527 ff.

poetische Umdichtungen und Ausschmückungen der Sage betrachtet. Zweifellos ist das die unschädlichere Form eines künstlichen Systems. Die tatsächliche Überlieferung kann hier zu ihrem Rechte gelangen, wenn auch die Ordnung und Verbindung der Tatsachen kaum von der vorangestellten Hypothese unbeeinflußt bleiben wird. Denn es ist ja klar, daß z. B. derjenige, der in Herakles von vornherein einen Sonnengott sieht, dem unter dem Namen dieses Heroen überlieferten Sagenzyklus nicht mehr völlig unbefangen gegenübersteht, sondern geneigt sein wird, den Mythus, wo es angeht, in der Richtung jener Hypothese zu deuten. Weit bedenklicher noch ist aber die zweite Form künstlicher Systeme. Den Mythologen dieser Richtung ist es nämlich eingestandenermaßen überhaupt nicht darum zu tun, die Geschichte des Mythus selbst darzustellen oder gar mit den jeweils bestehenden Kulturbedingungen in Beziehung zu bringen, sondern sie sehen ihre wesentliche, wenn nicht einzige Aufgabe in der Ermittelung seines Ursprungs. Die Tatsachen der Mythengeschichte werden daher nur insoweit herbeigezogen, als sie eben auf diesen Ursprung Licht werfen können, und es gilt dabei meist als ziemlich gleichgültig, ob solche Zeugnisse der Götter- oder Heldensage oder dem Volksmärchen angehören. Hier läßt schon die Art der Problemstellung eine durch die unmittelbar gegebenen Tatsachen bestimmte systematische Ordnung, sei es eine natürliche oder künstliche, kaum aufkommen. Eher läßt sich daran denken, alle irgendwo existierenden Mythen nach den Naturobjekten zu klassifizieren, auf die sie zu beziehen sind oder, was hierbei als die Regel anzunehmen ist, hypothetisch bezogen werden, also von Sonnenmythen, Mondmythen, Sternenmythen usw. zu reden. Diese Begriffe pflegt man dann freilich nicht bloß auf solche Mythen anzuwenden, in denen wirklich diese Himmelsobjekte eine noch im Bewußtsein erhalten gebliebene oder zu irgendeiner Zeit unzweifelhaft nachzuweisende Rolle spielen, sondern auf alle, als deren ursprüngliche Ausganspunkte die betreffenden Himmelserscheinungen angenommen werden. Dabei pflegen jedoch die Mythologen dieser Richtung wieder jeweils irgendeine einzelne Himmelserscheinung, sei es den Mond, sei es die Sonne, sei es irgendein Sternbild, wie z. B. den Orion, als den einzigen oder doch nahezu einzigen Gegenstand anzusehen, der zu mythologischen Vorstellungen angeregt habe. Höchstens darin wird von diesem Standpunkte aus

dem geschichtlichen Wandel der Vorstellungen einigermaßen Rechnung getragen, daß man teils einen später eingetretenen Übergang von einer dominierenden Vorstellung zur andern, z. B. vom Mond auf die Sonne, annimmt, teils auch eine allgemeine Tendenz solcher Wandlungen zugesteht, wodurch die ursprünglich alleinherrschende Himmelsmythologie durch die Projektion der Himmelserscheinungen auf die Erde allmählich Sagen, Legenden und Märchen Platz gemacht habe, die der Hauptsache nach einen irdischen Schauplatz haben. Da nun, wenn man von gewissen, unter verwickelten Bedingungen des Kultus und des kosmogonischen Mythus entstandenen Göttersagen absieht, die Mythen in ihrer großen Mehrheit tatsächlich ihren Schauplatz auf der Erde haben, darunter insbesondere auch diejenigen, denen man irgendeinen solaren, lunaren oder sonstigen himmlischen Ursprung zuzuschreiben pflegt, so bewegt sich der größte Teil dieser Mythologien in einer hypothetischen mythologischen Vergangenheit. Das kann nicht wundernehmen, da ja hier nicht die wirklich existierenden oder irgendwann geschichtlich nachweisbaren, sondern die vor jeder Geschichte liegenden ersten Ausgangspunkte mythologischer Vorstellungen die Probleme dieser mythologischen Systeme bilden [1]).

[1]) Der Mond wird z. B. von E. Siecke (Mythologische Briefe, 1902, Drachenkämpfe, 1907), die Sonne, die in den früheren Himmelsmythologien dieser Art aber auch bei den Naturmythologen der ersten Klasse, z. B. bei Preller, die Hauptrolle zu spielen pflegt, neuerlich besonders von L. Frobenius (Das Zeitalter des Sonnengottes, I, 1904) endlich, wenigstens in der großen Mehrzahl der Fälle, der Orion, meist zugleich in seinen Beziehungen zu andern Sternbildern, namentlich den Plejaden, von Ed. Stucken als der Ausgangspunkt aller Mythenbildung betrachtet (Astralmythen, 1896—1907). So verschieden diese in den einzelnen Hypothesen vorherrschenden Objekte an sich sind, so betrachten doch deren Vertreter und andere einer solchen ausschließlichen Himmelsmythologie zugeneigte Gelehrte diese Unterschiede nicht selten als verhältnismäßig gleichgültig. (Vgl. Hugo Winckler, Kritische Schriften, V, 1905/6, S. 88.) Übrigens erkennt man in den Richtungen dieser Hypothesen deutlich die verschiedene Richtung der spezielleren Studiengebiete der Mythologen: die Astralmythologie wird im allgemeinen von den Babylonisten, die Mond- und Sonnenmythologie von den Vertretern der griechischen Mythologie und meist auch von den Ethnologen bevorzugt, soweit diese der Himmelsmythologie huldigen. So schließt sich P. Ehrenreich in der Annahme einer Priorität des Mondes an Siecke an, während Frobenius die Sonnenmythologie bevorzugt. Außerhalb dieses Kreises stehen dann noch meist, aber der vorsichtigeren Methode Prellers folgend, die Vertreter der indischen und der germanischen Mythologie, die neben Sonne und Mond auch dem dereinst von W. Schwartz in den Vordergrund gestellten Gewitter die herrschende Bedeutung zuweisen.

Es kann an dieser Stelle nicht unsere Aufgabe sein, den Inhalt der Hypothesen näher zu erörtern, die unter diesem alle andern Fragen gegen die des Ursprungs der mythologischen Vorstellungen zurückstellenden Gesichtspunkt ans Licht getreten sind. Der allgemeine Charakter dieser Hypothesen ist in der in Kap. III (Teil I, S. 543 ff.) gegebenen Übersicht der naturalistischen Formen »konstruktiver Mythologie« geschildert worden, und auf das Einzelne wird erst bei den verschiedenen Gruppen von Naturmythen eingegangen werden können. Wohl aber wird hier, vor dem Eintritt in die spezielleren Probleme des Naturmythus, insofern eine kurze kritische Orientierung über die erwähnten Hypothesen erforderlich sein, als gerade sie sich in ihrem Zurückgehen auf die letzten Motive des Naturmythus, die doch wohl in gewissen allgemeingültigen geistigen Eigenschaften ihre Quelle haben müssen, äußerlich am nächsten mit der psychologischen Betrachtung zu berühren scheinen. Demnach kann die von den Mythologen dieser Richtung geübte Methode in gewissem Sinne als der Versuch einer Psychologie des Mythus betrachtet werden, und es ist daher zu erwägen, inwiefern vom völkerpsychologischen Standpunkte aus einer solchen Methode zu vertrauen sei oder nicht. Diese Frage kann um so weniger zurückgestellt werden, als von ihrer Beantwortung ebenso die Stellung der einzelnen Aufgaben wie der einzuschlagende Weg abhängt.

Hier fällt nun zunächst die Gleichförmigkeit in die Augen, mit der in diesem Fall die vergleichende Methode auf die verschiedensten Gegenstände angewandt wird, und noch mehr die, mit der sie immer und immer wieder zu demselben Resultat führt. Das erhellt deutlich aus irgend einem beliebig herausgegriffenen Beispiel. Eine Untersuchung E. Böklens über die Paradiesessage kommt schließlich zu der folgenden Reihe von Gleichungen: Mond = Adam = Eva = Schlange = Paradies = Lebensbaum = Baum der Erkenntnis = Cherub mit flammendem Schwert = Kain = Abel [1]. Ähnlich betrachtet E. Siecke in seiner Deutung der Heraklesmythen den Herakles selbst, die sämtlichen Ungeheuer, die er bezwingt, seine Keule, den Augias samt dessen Stall usw. alles als ursprüngliche Verkörperungen

[1] Ernst Böklen, Adam und Qain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung, 1907.

des Mondes [1]). Nun ist es selbstverständlich nicht die Meinung dieser Autoren, daß diese Gleichungen jemals gleichzeitig gültig gewesen seien, sondern es müßte für jede solche Mondgleichung eine andere Epoche angesetzt werden, so daß also z. B. zur Zeit, als Adam Mondwesen war, Eva noch nicht existierte, und Adam seine Mondnatur bereits eingebüßt hatte, als sich in jener der Mond verkörperte usw. Aber gesetzt, man ließe diese Annahme gelten, so würde doch erstens deutlich gemacht werden müssen, was aus den älteren Mondwesen geworden sei, als die jüngeren an ihre Stelle traten, und sodann, in welcher Reihenfolge überhaupt diese Ablösung geschah, namentlich da, wo die betreffenden Vorstellungen gar nicht voneinander zu trennen sind. War Adam Mensch, als Eva in Gestalt der Mondsichel apperzipiert wurde? Ist Adam oder ist das Paradies das frühere Mondwesen? Oder ist vielleicht Adam irgend einmal der Mann im Monde gewesen? Auf alles das erhalten wir nur die dürftige und offenbar nicht für alle diese Fälle zureichende Auskunft, eine spätere Zeit habe im allgemeinen die Tendenz, ein ursprüngliches Mondwesen zu einem Sonnenwesen zu befördern. Wann und wie diese Rangerhöhung erfolgt sei, bleibt aber unbestimmt, da diese Frage außerhalb des Ursprungsproblems liegt, mit dem sich diese mythologischen Theorien allein beschäftigen.

Schlimmer als mit der Frage des Wechsels und der Verbindung dieser ursprünglich gleichartigen Vorstellungen steht es jedoch mit der ihrer eigenen psychologischen Wahrscheinlichkeit. Alle Mythen der Indogermanen sind nach Siecke vom Monde ausgegangen. Das gleiche gilt nach Böklen auch für die Semiten und nach den Anhängern der Mondhypothese unter den Ethnologen für die Naturvölker. Offenbar neigt man sich also zu der Ansicht, es handle sich hier um ein für die gesamte Menschheit gültiges Gesetz geistiger Entwicklung. Nun ist es psychologisch schon im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß es jemals eine Zeit gegeben habe, in der allein der Himmel die mythenbildende Phantasie angeregt habe; und wenn für irgend eine Zeit, so ist sie für die des beginnenden Mythus am unwahrscheinlichsten. Ist dies doch die gleiche Zeit, in der auch Seelen-, Dämonen- und Zaubervorstellungen, von denen die einen

[1]) Ernst Siecke, Drachenkämpfe, Untersuchungen zur indogermanischen Sagenkunde, 1907, S. 59 ff.

ganz, die andern wenigstens großenteils auf Erden ihren Schauplatz haben, herrschend gewesen sind. Wenn es aber etwas gibt, was die Hypothese, der primitive Mensch sei einzig und allein vom Himmel zu seinen mythologischen Vorstellungen angeregt worden, an Unwahrscheinlichkeit übertrifft, so ist es die weitere Annahme, es sei außerdem der gleiche Gegenstand gewesen, dem sich überall zunächst das Interesse zugewandt habe, mag nun als dieses bevorzugte Objekt der Mond, die Sonne oder der Orion gelten. Eine solche Verengerung der Aufmerksamkeit ist allenfalls bei einem einzelnen Individuum denkbar. Es ist also möglich, daß ein Mythologe nach einem einzigen Objekt sein mythologisches Denken orientiert. Daß aber die ursprüngliche Naturanschauung der Menschheit in dieser Weise orientiert sei, das schließt eine an das Unmögliche grenzende Unwahrscheinlichkeit in sich.

Dem entspricht nun auch die Beweismethode, deren sich diese Richtung der Naturmythologie bedient. Nicht die objektiv vorliegenden Zeugnisse über die Bedeutung bestimmter mythologischer Objekte, wie wir sie ja z. B. bei der Beziehung des Gottes Helios auf die Sonne oder der Selene auf den Mond ohne weiteres gelten lassen werden, pflegen dabei entscheidend zu sein, sondern, abgesehen von andern, im allgemeinen schon erheblich zweifelhafteren Namenbeziehungen, sind es fast ausschließlich subjektive Analogien, die man erst willkürlich in die Objekte hineindeuten muß, um sie dann wieder aus ihnen herauszudeuten. Daß die Mondsichel jemals für die Keule des Herakles gegolten habe, ist weder durch die Überlieferung noch durch irgendwelche objektive Analogien sichergestellt. Wenn man einmal subjektiv diese Analogie gebildet hat und etwa noch die Verbindung von Schwert und Keule als Waffen wirksam werden läßt, so mag es wohl sein, daß man auch die entferntere Assoziation zwischen einer Sichel und einer Keule vollziehen kann. Daß sie jemals in der mythenbildenden Phantasie selbst existiert habe, dafür liegt aber nicht der geringste Beweis vor. Ähnlich verhält es sich mit andern Zeugnissen. Wo positive Gründe nicht ausreichen, da werden dann wohl auch negative ins Feld geführt: weil der Drache ein Wesen ist, das auf Erden nicht vorkommt, während die Mondphasen und vollends die Verfinsterungen des Mondes Phänomene bieten, die als Verschlingungen durch ein Ungeheuer gedeutet werden können, so sollen die Drachenkämpfe

überhaupt nur vom Himmel und hier wieder vom Monde ausgegangen sein. Das einzige was in dieser Beweisreihe im wirklichen Mythus sicher nachzuweisen ist, das ist die in der Tat weit verbreitete Vorstellung vom Verschlungenwerden der großen Gestirne bei den Verfinsterungen, wobei übrigens der Mond vor der Sonne keinerlei Vorzug genießt, sondern eher das Gegenteil zutrifft. Daß auch das Schwinden des abnehmenden Mondes in ähnlicher Weise aufgefaßt werde, ist schon eine sehr viel seltener vorkommende Erscheinung (siehe unten II, 7). Und daß der Drache eo ipso ein Himmels- oder gar ursprünglich ein Mondwesen sein müsse, ist vollends eine ganz und gar willkürliche Annahme. Man braucht nur die lebhaft an den primitiven Gorgonentypus erinnernden Masken indianischer Krankheitsdämonen oder die vielköpfigen Bilder der Malayen und anderer Stämme asiatischer Abkunft von gleicher Bedeutung anzusehen, um an die Möglichkeit eines irdischen Ursprungs der Drachengestalt zu glauben, abgesehen davon, daß diese jedenfalls in der Tradition der Völker vorwiegend der Erde angehört [1]). Da es weder wahrscheinlich ist, daß Krankheitsdämonen am Himmel lokalisiert, noch auch, daß sie jemals vom Himmel zur Erde gewandert sind, so ist also auch hier der ausschließlich lunare, solare oder stellare Ursprung eine willkürliche Hypothese. Ähnlich überall sonst, wo solche Schlüsse nicht auf direkte Zeugnisse, sondern bloß auf mehrdeutige Ähnlichkeiten gegründet werden. Bei dem primitiven Gorgonentypus z. B. wird man wohl eher an die erschreckenden Bilder des Fratzentraumes erinnert als an das stille Antlitz des Mondes, dessen Ebenbild nach der Meinung vieler Naturmythologen die Gorgone sein soll (vgl. Teil I, S. 150, Fig. 21 A und Teil II, S. 114 ff.). Oder die Schilderung der Symplegaden gibt so unmittelbar den Eindruck wieder, der dem auf schwankem Boot durch eine felsige Stromenge steuernden Schiffer sich aufdrängt, daß auch der gelegentlich einmal im primitiven Märchen vorkommende Zug vom plötzlichen Heraustreten der aufgehenden Sonne aus einem alsbald wieder zuklappenden Spalt am Horizont offenbar die Übertragung des irdischen Bildes auf den himmlischen Vorgang wahrscheinlicher macht als das umgekehrte usw. (vgl. unten II, 6, b).

---

[1]) Vgl. Teil II, S. 388 ff. und Fig. 58 S. 390.

Doch, wie es auch immer mit der Haltbarkeit einer solchen Einheitshypothese bestellt sein mag, gesetzt, sie wäre durchführbar und besser begründet, als sie es wirklich ist, was würde für die psychologische Erkenntnis des Mythus und seiner Entwicklung damit gewonnen sein? Wir würden uns dann im Besitz einer sehr merkwürdigen Tatsache befinden, nämlich in dem einer Einheit und Gleichförmigkeit des primitiven mythologischen Bewußtseins, wie sie sich offenbar nirgends sonst wiederholt, weder in Sprache noch Sitte noch selbst im Gebiet der gegenüber den heute bestehenden Erscheinungen der Naturmythologie sehr viel übereinstimmenderen Seelenvorstellungen. Doch die tatsächliche Entwicklung dieses mythologischen Denkens würde um so rätselhafter bleiben, je merkwürdiger jene hypothetische Gleichförmigkeit ist. Gleichwohl bleibt für die psychologische wie für die historische Betrachtung das Hauptproblem dies: wie ist das mythologische Bewußtsein auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung tatsächlich beschaffen gewesen, und wie sind diese Stufen auseinander hervorgegangen? Mit dem Versuch, diese Frage zu beantworten, löst sich nun aber zugleich das, was wir das »natürliche System« der Mythologie nennen können, in eine Entwicklungsgeschichte des Mythus auf, und für die Völkerpsychologie steht hier, wie für die Geschichte, nicht das im Vordergrund des Interesses, was möglicher Weise jenseits der geschichtlich erreichbaren Grenzen der wirklich im Völkerbewußtsein lebenden Vorstellungen liegt, sondern was den Inhalt dieser Vorstellungen selbst bildet. Der Standpunkt des Völkerpsychologen unterscheidet sich aber von dem des Historikers nur dadurch, daß jenem im Interesse der psychologischen Verbindung der verschiedenen mythologischen Entwicklungsstufen die vergleichende Betrachtung und deshalb die Berücksichtigung der Völker verschiedener Kulturstufen in umfassenderem Maße vorgezeichnet ist, während der Historiker zunächst in der Beschreibung der einzelnen Mythologien seine Aufgabe sieht, für deren Lösung er dann die Vergleichung nur aushilfsweise herbeizieht.

Die teils in Überlieferungen teils noch im mythologischen Bewußtsein der Gegenwart erhaltenen Zeugnisse des mythologischen und insonderheit des naturmythologischen Denkens sondern sich nun allgemein in drei Formen: erstens in einzelne Aussagen über die Bedeutung der einzelnen Naturobjekte, zweitens in Erzählungen, in

denen Naturvorgänge oder Begebenheiten, die in die Naturvorgänge eingreifen, eine das mythologische Denken kennzeichnende Rolle spielen, und die, wie erörtert, wieder in Mythenmärchen, Sagen und Legenden zerfallen, endlich in Handlungen, die auf irgendwelche naturmythologische Motive zurückweisen, und die in Kulten oder Kultrudimenten zu bestehen pflegen. Von diesen Quellen ist im allgemeinen die erste die unsicherste. Einzelne Aussagen, die nicht von einem zusammenhängenderen Ganzen getragen sind, pflegen überaus schwankend zu sein, und es besteht daher bei ihnen meist wenig Sicherheit darüber, ob sie Produkte eines beliebigen vorübergehenden Einfalls eines Einzelnen oder von allgemeinerer Bedeutung sind. Auch Kulte und namentlich Kultrudimente können aber bestehen bleiben, wenn die Erinnerung an die Naturanschauung, innerhalb deren sie entstanden, verblaßt oder ganz verschwunden ist. Sie gewinnen daher, soweit sie nicht der später zu betrachtenden Entwicklungsgeschichte des Kultus zugehören, erst da eine Bedeutung, wo sie in direktem Zusammenhang mit der Mythentradition selbst stehen, in welchem Fall sie dann entscheidende Kriterien dafür abgeben können, ob der Inhalt einer Mythenerzählung als Wahrheit geglaubt wird oder nur noch in der Tradition neben andern rein erdichteten Geschichten fortlebt. So bleiben uns hier als die festeren Orientierungspunkte für die Entwicklung des mythologischen Denkens eben jene Formen von Märchen, Sage und Legende übrig, deren allgemeinere mythologische Bedeutung oben erörtert wurde. Sie geben in der Tat, wenn sie mit Rücksicht auf die ihnen zugemessene Glaubwürdigkeit und die etwa stattfindende Einmengung rein dichterischer Bestandteile sowie auf ihren schließlichen Übergang in reine Formen der Dichtung zu Rate gezogen werden, das treueste Bild der zu einer bestimmten Zeit in einem Volke herrschenden wirklichen Naturanschauung. Dazu müssen sie aber freilich jeweils als das hingenommen werden, was sie unmittelbar sind, nicht als Produkte einer hypothetischen, in der wirklichen Mythenentwicklung überhaupt nicht mehr nachweisbaren Vergangenheit. Wie die Psychologie der Sprache die wirkliche Sprache, so hat eben auch die des Mythus den wirklichen, geglaubten Mythus zu ihrem eigentlichen Inhalt. Und wenn es jemals in Frage kommen kann, von den in der Geschichte erreichbaren Vorstellungen auf ihre für uns nicht mehr erreichbaren Vorbedingungen zu schließen,

dann werden wir immerhin erwarten dürfen, der Wahrheit um so näher zu kommen, zu je primitiveren Stufen wir in der tatsächlichen Entwicklung des Mythus zurückgehen. Merkwürdiger Weise ist es jedoch gerade dieser Gesichtspunkt, der von den Vertretern der naturmythologischen Ursprungshypothesen in der Regel vernachlässigt wird. Man geht etwa von der babylonischen, griechischen oder auch der germanischen Mythologie aus und sucht nun von den hier auftretenden, nach allen Anzeichen unter dem Zusammenfluß der verwickeltsten Bedingungen entstandenen Göttergestalten wo möglich direkt auf das Urphänomen zurückzugehen, das ihnen zu Grunde liegen soll.

Nun ist unter den oben erwähnten drei Formen der Mythenerzählung die des Märchens die ursprünglichste. Wir besitzen hierfür vor allem das unwiderlegliche Zeugnis in der Mythenerzählung der primitiven Völker, die, wenn wir die ihnen unter dem Namen von »Naturvölkern« manchmal zu Unrecht zugezählten Polynesier, viele amerikanische und die meisten afrikanischen Stämme ausnehmen, eine Mythologie überhaupt nur in der Form des Mythenmärchens besitzen. Ein entfernteres Zeugnis bieten aber auch die märchenhaften Bestandteile der Helden- und Göttersagen, die wenigstens in vielen Fällen den Charakter größerer Ursprünglichkeit zeigen als die ausgebildeten Sagen selbst. Danach ist, wenn auch, wie bereits bemerkt, rückläufige Bewegungen hier so wenig wie anderwärts ausgeschlossen sind, der einzuschlagende Weg von selbst vorgezeichnet. Er kann nur von dem im allgemeinen Ursprünglicheren zum Späteren führen, also vom Mythenmärchen zur Helden- und Göttersage und zu der ihnen gleichgeordneten Legende. Dementsprechend wird aber hier der Begriff des Naturmythus selbst aufzufassen sein. Wenn da und dort die Ausdrücke »Naturmythus« und »Himmelsmythus« im wesentlichen in identischer Bedeutung verwendet werden, so beruht das schon auf der im Hintergrund stehenden Hypothese, jeder Mythus, der nicht etwa direkt den Seelenvorstellungen einzuordnen ist, gehöre zu dem weiten Bereich der Himmelsmythen. Das ist an sich ebensowenig berechtigt, als wenn man in der Astronomie die einzige Naturwissenschaft sehen wollte. Für den Mythus gilt vielmehr, ebenso wie für das menschliche Bewußtsein überhaupt, der Satz, daß wir in ihm alles das zur Natur zu rechnen haben, was außerhalb

unseres eigenen Bewußtseins liegt. Der Naturmythus hat daher Tiere und Pflanzen, Steine und Berge, Flüsse und Meere und die Wesen, mit denen die Phantasie diese Umgebung beleben mag, ebenso zu seinem Inhalt wie die Himmelserscheinungen. Seelenmythen und Naturmythen bilden in diesem Sinne allein die im allgemeinen deutlich geschieden einander gegenübertretenden Gebiete des Mythus, wobei freilich auch diese, wie es sich bereits bei den Seelenvorstellungen gezeigt hat, und wie uns die Entwicklung der Jenseitsvorstellungen weiterhin zeigen wird, mannigfach aufeinander einwirken.

Unter den genannten Formen des Naturmythus bedarf nun innerhalb der Aufgaben der psychologischen Entwicklungsgeschichte die primitivste und, wie wir sehen werden, auf lange hinaus wirksamste, die des Mythenmärchens einer besonders eingehenden Betrachtung. Dazu fordert schon der Umstand heraus, daß gerade diese Form in den systematischen und historischen Darstellungen der Mythologie überaus stiefmütterlich behandelt zu werden pflegt. Hierin wirkt noch immer die Vorstellung nach, das Märchen sei, soweit es überhaupt mythologische Elemente enthalte, nichts als eine rudimentäre Form vormaliger Götter- und Heldensage. Doch abgesehen davon verlangt das Mythenmärchen auch noch deshalb eine besondere Berücksichtigung, weil naturgemäß die primitivste Form der Mythenerzählung zugleich diejenige ist, die uns über Ursprung und Anfänge der Mythenbildung am ehesten Aufschluß geben kann, und weil es für das Verständnis der Weiterentwicklungen des Mythus wichtig ist, schon hier auf die Beziehungen und die Verbindungsglieder hinzuweisen, die sich von diesen ursprünglichen zu den entwickelteren Formen erstrecken. Dagegen werden wir uns bei den letzteren selbst dann um so mehr auf eine Übersicht der allgemeinen Entwicklungsmomente und auf ihre Erläuterung an einzelnen typischen Beispielen beschränken können, als es sich für die psychologische Seite der Aufgabe nur um die in aller Mythenbildung im wesentlichen übereinstimmend wiederkehrenden Motive handeln kann, während hinwiederum die Differenzierung der einzelnen Mythologien der Kulturvölker eine so überaus vielgestaltige und von den spezifischen Kulturbedingungen der Völker abhängige ist, daß ihre eingehende Betrachtung den Einzelgebieten der historischen Mythologie überlassen bleiben muß.

Gerade im Hinblick auf jene allgemeine psychologische Aufgabe

führt aber die Untersuchung des Mythenmärchens noch einen besonderen Vorteil mit sich. Begreiflicherweise sind es nämlich diese primitiven Formen des Mythus und der ihnen nahestehenden Erzeugnisse frühester Dichtung, die gewisse allgemeine, auch der Sage und Legende nicht fehlende Eigenschaften eben wegen der relativen Einfachheit der mythischen und poetischen Stoffe besonders deutlich hervortreten lassen, während sie sich bei den höheren Formen infolge ihrer verwickelteren Zusammensetzung und der größeren Anzahl abändernder Bedingungen leichter verbergen können. Dahin gehören in erster Linie die Verwebungen verschiedener Mythenstoffe zu komplexeren Gebilden sowie die nicht selten in ihrem Gefolge wiederum eintretenden Vereinfachungen, Erscheinungen, die sich beim Märchen oft mit der größten Sicherheit nachweisen lassen, und deren psychologische Analyse nun uns als Vorbild für die Lösung der gleichen Aufgabe bei der Götter- und Heldensage dienen kann. Nicht minder bieten Märchen und Fabel die günstigsten Objekte für die Verfolgung der Mythenwanderungen, da hier ebenfalls die relative Einfachheit des Inhalts bei gleichwohl klar erkennbarer Eigenart bald die ursprüngliche Indentität zweier Mytheninhalte bald die Einwirkung des einen auf den andern in vielen Fällen unzweifelhaft machen kann, während der Nachweis der gleichen Beziehungen bei der Helden- und Göttersage wegen der größeren Zahl der Faktoren, aus denen sie sich zusammensetzen, meist unsicherer ist. Den sprechenden Beleg hierfür bildet die Tatsache, daß Mythenwanderungen in früher unerwartetem Umfang wirklich zuerst bei Märchen und Fabel exakt nachgewiesen worden sind.

II. Das Mythenmärchen.

1. Das primitive Mythenmärchen.

In Formen, die das Gepräge größter Ursprünglichkeit an sich tragen, begegnet uns die Märchenerzählung bei den Eingeborenen im Innern des australischen Kontinents und bei manchen Stämmen an der Nordwestküste Amerikas. Diese Völker, die bis in eine nahe Vergangenheit und zum Teil heute noch von äußeren Kultureinflüssen wenig berührt worden sind, führen zumeist ein unstetes Jäger- und

Fischerleben, das sie wohl seit undenklicher Zeit nahezu auf der gleichen Stufe primitiver Kultur zurückgehalten hat, während sie ihre soziale Organisation und die mit dieser zusammenhängenden Sitten und Kultfeste verhältnismäßig treu bewahrt haben. Auf einer ähnlich ursprünglichen Stufe findet sich die Märchenerzählung noch bei den Waldindianern Südamerikas und den melanesischen Urbevölkerungen; doch verdanken wir den beiden erstgenannten Gebieten die verhältnismäßig reichsten Sammlungen. Dabei hat freilich die bekannte Eigenschaft des Märchens, weite Ländergebiete zu durchwandern und an den entlegensten, anscheinend außerhalb jedes Kulturzusammenhangs stehenden Orten in oft auffallend übereinstimmenden Zügen wiederzukehren, offenbar auch an den Grenzen jener dem sonstigen Kulturverkehr fast ganz entzogenen Gebieten nicht Halt gemacht. So bieten insbesondere die Mythenmärchen der südamerikanischen Urbevölkerungen zahlreiche Beziehungen zu denen Nordamerikas und der Alten Welt. Nicht minder reichen einzelne Mythenmotive von Nordwestamerika über die ozeanische Inselwelt bis nach Südafrika; und selbst in der Märchentradition Australiens begegnen uns einzelne Züge, die weitverbreiteten Mythen angehören, so daß hier äußere Beeinflussungen keineswegs ausgeschlossen sind[1]). Die von Mund zu Mund gehende Erzählung, die den überall im wesentlichen gleich gerichteten Anlagen der mythenbildenden Phantasie entgegenkommt, ist eben in ungleich höherem Maße der Verbreitung fähig als Waffen und Werkzeuge oder gar als die sonstigen Erzeugnisse der Kultur, denen zudem ererbte Sitten und Anschauungen einen unvergleichlich größeren Widerstand entgegensetzen. Aber der Grundton der Märchen- und Mythenwelt eines Volkes ist doch schließlich auf den Gesamtzustand seiner eigenen Kultur abgestimmt, und so bewahrt denn auch das mythologische Märchen überall, unbeschadet einzelner Züge oder ganzer Episoden, die ihm von außen zugeflossen sein mögen, seinen eigenartigen Charakter. Da übrigens die Tradition im allgemeinen um so lückenhafter wird, auf einer je niedrigeren Stufe poetischer Gestaltungskraft sich der das fremde Gut aufnehmende

[1]) P. Ehrenreich, Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der Alten Welt, 1905. Über Analogien zwischen nordwestamerikanischen, ozeanischen, australischen und afrikanischen Mythen vgl. Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvölker, 1898, S. 94ff.

Stamm befindet, so ist es wiederum begreiflich, daß sich unter diesen Bedingungen die Übertragung meist nur auf vereinzelte besonders eindrucksvolle Züge beschränkt. Hiermit kann dann freilich auch die Entscheidung, ob eine bestimmte Übereinstimmung auf Übertragung oder spontaner Entstehung aus verwandten Anlagen und Anschauungen beruhe, unsicher werden. Jedenfalls ist es überall erst der durch eine größere Zahl koïnzidierender Merkmale zu erschließende singuläre Charakter, der auch hier für eine Wanderung überzeugend eintritt. Wo eine solche Koinzidenz fehlt, da kann höchstens noch die dem sonstigen Medium fremdartige, auf eine höher entwickelte Kultur hinweisende Beschaffenheit eines einzelnen Zuges für eine solche Annahme eintreten. Darum können wir bei den komplizierten Motiven gewisser über Kultur- und Halbkulturvölker verbreiteter Fabeln und Märchen sicherlich mit der größten auf diesem Gebiete erreichbaren Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die Motive gewandert sind. Für das Bild des mythologischen Denkens der primitiven Völker ist aber die Frage solcher vereinzelter Beimengungen relativ unerheblicher, weil doch nur das dauernd festgehalten werden kann, was ihrer eigenen Stufe mythologischen Denkens entspricht. Darum können wir diese für die Ethnologie sehr wichtige, für die Völkerspychologie und namentlich für die Entwicklungsgeschichte der Mythenbildung verhältnismäßig gleichgültigere Frage um so mehr bei Seite lassen, weil die Eigenschaften, durch die sich die Mythen bestimmter Völker als primitive kennzeichnen, dieselben bleiben, ob sie zum Teil durch Vermischungen mehrerer Traditionen zustande gekommen sind oder nicht. Denn auf alle Fälle, mögen sie selbständig geschaffen oder teilweise von außen assimiliert sein, entsprechen sie der niederen Kulturstufe der Menschen, die die Träger solcher Überlieferungen sind, sowie dem zurückgebliebenen Inhalt der Mythenbildungen selbst.

Immerhin bringen es diese Wechselwirkungen mit sich, daß es ein vergebliches Bemühen sein würde, wenn man etwa irgend einen abgelegenen Winkel der Erde aufsuchen wollte, in welchem das primitive Naturmärchen völlig unberührt von äußeren Einflüssen und unvermischt mit anderweitigen Elementen zu finden wäre. Dazu kommt, daß neben den in der Tradition fortlebenden primitiven Formen bereits Motive einer verhältnismäßig weiter reichenden Mythenentwicklung einwirken können, die gleichwohl ebenfalls autochthonen

Ursprungs ist. In der Tat werden wir unten sehen, daß gewisse zu den frühesten Stufen zurückreichende Kultzeremonien teils durch die Vorstellungen, aus denen sie hervorgewachsen, teils wohl auch durch andere, die aus ihnen selbst erst entsprungen sind, die Quellen einer Klasse von Mythenmärchen bilden, die als primitive Formen der Legende eine die sonstigen Erzählungen überragende Stellung einnehmen, und die, schon weil sie infolgedessen treuer im Gedächtnis bewahrt werden, leichter zu größeren Märchenzyklen zusammentreten. Überdies werden sie aber durch die Beziehung zum Kultus oder zu Stammesüberlieferungen von kultischer Bedeutung bereits von bestimmten Zweckvorstellungen getragen, die nun auch in einem einheitlichen Gedankenzusammenhang, der sonst dem primitiven Märchen ganz fehlt, ihren Ausdruck finden. Übrigens pflegen auch solche weiter entwickelte Bestandteile des Mythenschatzes in den Gebieten, wo das primitive Naturmärchen zu Hause ist, noch einen ursprünglicheren Charakter zu bewahren. Vor allem gilt das von der Stellung der Tiere zum Menschen, in der namentlich die Stammeslegende die Vorstellung der Tierahnen mit großer Zähigkeit festhält. Aus dieser doppelten Komplikation der Bedingungen, aus dem Einfluß der Zuwanderung und aus der Vermischung mit Legenden, die bereits einer höheren Stufe der Mythenbildung angehören, bedarf es nun selbstverständlich auch da, wo das primitive Naturmärchen noch in unverfälschter Form zu finden ist, einer Sonderung von solchen anderweitigen Mythenbestandteilen. Dabei können dann aber nur diejenigen Eigenschaften der durch eine solche Auslese gewonnenen Mythenmärchen maßgebend sein, die zunächst durch zwei Bedingungen negativ bestimmt sind: erstens durch den Mangel zugewanderter Mythenstoffe, und zweitens durch ihre Unabhängigkeit von der Kult- und Stammeslegende, die sie von frühe an begleitet. Die Zulässigkeit einer derartigen Auslese ergibt sich übrigens vornehmlich auch daraus, daß solche Gebiete, die der Zuwanderung von außen zugeführter Mythenstoffe am unzugänglichsten geblieben sind, umgekehrt durch die größte Verbreitung solcher primitiver Naturmärchen sich auszeichnen, wie das schon ihr ausschließliches Vorkommen bei den am längsten der Kultur unzugänglichen Völkern Australiens und Melanesiens, sowie bei verschiedenen Stämmen der nordpazifischen Küste Amerikas beweist. Vergleicht man hier die von F. Boas mitgeteilten Märchen-

sammlungen mit den statistischen Ermittelungen des gleichen Autors über die Zuwanderung von Mythen aus größerer Ferne, so ergibt sich, daß im ganzen der primitive Typus bei solchen Stämmen am häufigsten ist, die der Zuwanderung am wenigsten zugänglich gewesen sind [1]).

Durch zwei Eigenschaften unterscheidet sich nun das primitive Naturmärchen von den Mythenbildungen fortgeschrittener Art. Erstens ist es, gegenüber dem ausgebildeteren, von irgend einem einheitlichen Gedanken getragenen Märchen, die lose, manchmal eine Reihe seltsamer Begebenheiten nur äußerlich aneinander reihende Form der Erzählung, die in die Augen fällt. Ohne leitende Motive scheinen die berichteten Vorgänge zu einem Ganzen zusammengefügt, so daß eine solche Erzählung unter Umständen bei einem früheren Punkte endigen, aber auch beliebig weitergeführt werden könnte. Dies ist eine Eigenschaft, die sichtlich zugleich die Verbindung mehrerer, ursprünglich getrennter Stücke zu einem größeren Ganzen begünstigt. Denn solche Verbindungen müssen sich hier beinahe von selbst einstellen, wenn etwa ähnliche Vorstellungen in beiden Erzählungen anklingen, oder wenn sich gewisse in der Handlung eine Rolle spielende Wesen aus der einen in die andere herüberziehen. Die zweite Eigenschaft dieser primitiven Märchen besteht in dem Ineinanderfließen der Unterschiede von Tier und Mensch, eine Eigenschaft, in der hier der Glaube an die tierischen Ahnen und die Schutztiere der Einzelnen wie der Stammesabteilungen in drastischer Weise zum Ausdruck kommt [2]). Nicht bloß daß, ähnlich wie im späteren Märchen, Tiere und Menschen nebeneinander oder, wie in der eigentlichen Fabel, Tiere in der Überzahl oder allein auftreten, sondern Tier und Mensch vermischen sich derart, daß ein Tier zu Zeiten ganz mit den Organen und den künstlichen Werkzeugen des Menschen ausgerüstet sein kann, um im nächsten Augenblick in einem Vogelnest zu hausen oder als Vogel davonzufliegen, als Fisch zu schwimmen oder als Hase über Berg und Tal zu eilen. Eigentliche Verwandlungen von Menschen in Tiere und von Tieren in Menschen fehlen darum zwar keineswegs, aber sie treten doch im Vergleich mit dem späteren Zaubermärchen,

---

[1]) F. Boas, Indianische Sagen von der nord-pazifischen Küste Amerikas, 1895, S. 340ff.

[2]) Vgl. Teil II, S. 238ff.

in dem sie eine Hauptrolle spielen, verhältnismäßig weit zurück. Offenbar sind sie hier gewissermaßen noch gegenstandslos, weil die meisten dieser handelnden Wesen Tiere und Menschen zugleich sind. Möglicherweise ist es der dem Erzähler gelegentlich selbst aufstoßende Widerspruch dieser Doppelnaturen, der ihn zur Verwandlung als dem naheliegenden Mittel greifen läßt, jenen auszugleichen; und wenn wir annehmen, aus solchen primitiven Formen seien die späteren entwickelt worden, so erscheint es wohl möglich, daß auf diesem Wege überhaupt zum erstenmal das Motiv der Verwandlung in das Zaubermärchen gekommen sei, worauf es dann freilich selbständig weiter gewuchert hat und dadurch erst ein so wichtiger Bestandteil der Mythendichtung, namentlich auch auf der Stufe des Göttermythus geworden ist. Gleichzeitig mußte sich aber dann dieses zwischen Tier und Mensch schwankende Bild mehr und mehr zur ruhenden Vorstellung verdichten, indem die Märchenphantasie jene die spätere Mythologie erfüllenden Mischgestalten schuf, die mit der menschlichen Form wesentliche Attribute der tierischen verbinden. Hier hat dann sichtlich besonders die Entwicklung der bildenden Kunst eingegriffen, die durch die eigenste Natur ihrer Schöpfungen zur Fixierung dieser Phantasiegebilde gezwungen wurde, damit aber auch selbst wieder im gleichen Sinne die mythologischen Vorstellungen beeinflußte. Wohl fehlt auch auf der primitiven Stufe die Gestalt des Ungeheuers nicht ganz; aber sie gehört hier weniger dem Naturmärchen als dem allverbreiteten Dämonenglauben an. Sie entbehrt daher, sei es als Schreckgespenst der Nacht oder des Sturms, sei es als ein irgendwo auf Erden oder im Himmel weilender Dämon, der fest umrissenen Gestalt, die das eigentliche Ungeheuer des späteren Naturmärchens auszeichnet; und ähnlich unbestimmt sind die Vorstellungen, die besonders in der australischen Legende von einem an Kraft und Zaubermacht die heutigen Menschen übertreffenden früheren Geschlecht erzählt werden[1]).

Kaum in eine andere Eigenschaft dieser primitiven Märchenmythologie können wir uns so schwer hineindenken wie in diesen Polymorphismus von Wesen, die weder Tiere noch Menschen, sondern beides zugleich sind, ohne daß doch, wie bei den späteren Tierungeheuern

[1]) N. W. Thomas, Natives of Australia, p. 221 ff. Dazu unten e.

und Tiergöttern, eine Scheidung dieser Eigenschaften nach Körperteilen und Organen existierte, und ohne daß meist auch nur die späterhin zur Verstärkung des Eindrucks so oft verwendete Vergrösserung der Gestalten eine erhebliche Rolle spielte. Die Blütezeit der Riesen und Ungeheuer gehört im allgemeinen einer späteren Stufe der Mythenphantasie an. In jenen Anfängen vollbringen aber das Kaninchen, der Rabe, selbst das Insekt Taten, die menschliche Kraft weit hinter sich lassen, ohne dass von einer ungewöhnlichen Größe dieser Tiere die Rede wäre. Es ist, als ob ein Unterschied zwischen groß und klein überhaupt noch nicht existierte. So ist es denn wohl begreiflich, daß manche Ethnologen in den Tiernamen der primitiven Mythen durchweg Totemnamen gesehen haben, hinter denen sich Menschen verbergen sollen, in welchen man die Ahnen und Stammeshelden der den gleichen Namen tragenden Totemabteilungen der Stämme verehre. Aber dieser Annahme widerspricht, mindestens wenn sie für alle diese Erzählungen gelten soll, die Art, wie in vielen Fällen solchen Wesen gleichzeitig menschliche und tierische Eigenschaften beigelegt werden. Daher denn auch die halb tierhalb menschengestaltigen Symbole, mit denen die Bilderschrift der Amerikaner die Totemabteilungen bezeichnet, erst spätere Überlebnisse einer mythologischen Anschauung zu sein scheinen, die in jenen Naturmärchen noch in ihrer vollen Lebendigkeit erhalten geblieben, und die der Wurzel der Totemvorstellungen näher steht als jene Symbole. Diese Wurzel ist aber, wie wir früher sahen, der Glaube an den Übergang der Seelen in Tiere mit dem hieraus sich entwickelnden Kultus der als Schutzdämonen geltenden Tierahnen[1]. Gerade bei den australischen Stämmen, wo jene phantastisch zwischen Mensch und Tier hin und her spielenden Märchengestalten noch besonders lebenskräftig sind, spielt daher der Tiertanz in den ernsten wie burlesken Episoden der Kultzeremonien eine bevorzugte Rolle. Mag auch dieser Tanz als Scherzspiel, wie die Geschichte der griechischen Komödie zeigt, noch weit über primitive Zustände hinaus erhalten bleiben, so verhält sich das doch sicherlich anders auf einer Stufe, wo sich die Burleske noch nicht völlig verselbständigt hat, sondern wo die komische und die ernste Seite solcher Vorstellungen

---

[1]) Vgl. Teil II, S. 268 ff.

und Handlungen, wie dies ihre Verbindung mit den Kultzeremonien zeigt, noch eng zusammenhängen. Da ist eben der Tiertanz nur ein Ausdruck des gleichzeitig fremdartig und doch auch durchaus menschenähnlich anmutenden Wesens und Treibens der Tiere, eine Doppelwirkung, zu der die Vorstellung der Tierahnen noch einen Schimmer religiöser Scheu hinzubringt. Wenn daher vor allem die Märchenhelden mit Tiernamen genannt werden, so ist das nur ein Reflex jener Rolle, die der Tierahne im Volksglauben spielt. Dieser Name will zunächst weder sagen, daß ein solches Wesen ganz Mensch, noch daß es ganz Tier sei. Wohl aber deutet er an, daß die Tiervorstellung hier noch den stärkeren Eindruck auf die mythenbildende Phantasie ausübt, wobei dann diese das Tier mit menschlichem Denken und Fühlen ausstattet. Immerhin verhalten sich in dieser Beziehung die Erzählungen, die nach ihren sonstigen Eigenschaften der primitiven Märchendichtung zuzurechnen sind, nicht ganz übereinstimmend, sondern es scheinen sich in einzelnen Märchen bereits nach zwei Richtungen hin die Vorstellungen mehr und mehr zu fixieren. Auf der einen Seite begegnen wir nämlich Erzählungen, in denen der Märchenheld allem Anscheine nach wirklich nur noch den Namen dem Tier entlehnt, selbst aber durchaus als Mensch gedacht ist: hier ist, wie in der Bilderschrift, der Name in der Tat schon völlig zum Totemzeichen geworden. Anderseits kommen jedoch in den gleichen Gebieten Märchen vor, die ganz die formalen Eigenschaften dieser frühen Stufe an sich tragen, und bei denen die handelnden Wesen äußerlich durchaus als Tiere auftreten, wenn sie auch in ihrem Denken und Tun und in dem Besitz der Sprache dem Menschen gleichen: hier haben wir also offenbar bereits Urformen der Tierfabel vor uns. Bei allem dem bleibt es für die primitive Stufe bezeichnend, daß diese drei Formen noch nicht durch feste Grenzen geschieden sind.

Im Vergleich mit den Tieren, besonders mit solchen, die in den Stammestraditionen eine Rolle spielen, nehmen schließlich die Pflanzen und andere Naturgegenstände, darunter selbst der Himmel und die Gestirne, in dem primitiven Naturmärchen eine verhältnismäßig zurücktretende Stellung ein. Auffallend geformte Steine, die isoliert oder in geringer Zahl am Wege liegen, können frühe schon namentlich als Schlußpunkte einer solchen Märchenerzählung vorkommen:

sie sind dann verwandelte Menschen oder Tiere, die gewissermaßen zur Bestätigung des erzählten Inhalts an der betreffenden Stelle liegen geblieben sind. Das sind Ansätze eigentlicher Verwandlungsmythen, die gerade in der Form der Verwandlung in Steine noch in die spätesten Zeiten der Märchen- und Sagendichtung hinreichen und augenscheinlich teils der Menschen- oder Tierähnlichkeit der Objekte teils ihrem fremdartigen Vorkommen an bestimmten Orten das fortwirkende Motiv ihrer Erhaltung oder Erneuerung verdanken. Unter den Gestirnen bilden bloß Sonne und Mond Bestandteile dieser Märchendichtung. Wo kleinere Sterne oder Gruppen von ihnen, wie die Plejaden, je einmal vorkommen, da darf man dies wohl auf Einwirkungen eines entwickelteren Astralmythus zurückbeziehen. Selbst Sonne und Mond spielen aber eine verhältnismäßig zurücktretende Rolle, wie dies vor allem die Mythen der Australier und mancher Stämme der nordpazifischen Küste Amerikas zeigen. Das ist angesichts der großen Bedeutung, die beide Gestirne auf der Stufe des späteren Mythenmärchens gewinnen, um so bemerkenswerter, weil ein eingreifenderer Bedeutungswandel, der die astralen Vorstellungen allmählich verhüllt oder ganz aus dem mythologischen Bewußtsein verdrängt haben könnte, hier nach dem ganzen Charakter der Mythenerzählung noch ausgeschlossen ist. Dem entspricht es auch, daß die beiden großen Gestirne hauptsächlich in zwei Formen vorkommen, die später mehr und mehr zurücktreten. Nach der einen sind sie überhaupt keine lebenden Wesen, sondern glänzende Gegenstände, etwa die Sonne aus einem Ball glänzender Federn bestehend, eine Form, in der offenbar die Sonnenstrahlen apperzipiert werden, oder aber Scheiben oder Lichter, die von einem Mann am Himmel herumgeführt werden. Nach der andern Form sind sie Wohnstätten von Menschen oder von Tiermenschen, die irgendeinmal zum Himmel gewandert sind. Hier ist die letztere Vorstellung sichtlich von der Mondfigur ausgegangen; sie wird dann aber auch auf die Sonne übertragen. Dagegen führt die Anschauung, daß Sonne und Mond selbst lebende Wesen seien, schon zur folgenden Entwicklungsstufe des Naturmärchens hinüber, wie das namentlich die Märchen von den Himmelswanderungen eines Brüderpaares, von der Pfeilleiter, die ein Märchenheld nach dem Himmel geschossen hat, und andere zeigen. Dasselbe gilt von der Beziehung der Mondphasen auf Kampf und

Tod oder andere Erlebnisse eines Mondwesens, die später zu Anknüpfungspunkten von Himmelsmärchen werden. Freilich ist zu bemerken, daß einzelne der hierher gehörigen Züge, wie namentlich die sehr verbreiteten von der Pfeilleiter und die ihr ähnlichen, durch die Himmel und Erde zu einander in Beziehung gebracht werden, da und dort schon in die primitive Märchendichtung hineinragen. Doch die vereinzelte Weise, in der namentlich in den australischen Mythenmärchen diese Vorstellungen auftreten, macht es nicht unwahrscheinlich, daß auch sie von außen importiertes Gut sind. Gerade bei diesen Himmelsmärchen wird man, wie bei manchen andern Bestandteilen primitiver Naturmythologie, zu der Annahme gedrängt, daß es keinen von Verkehr und Kultur noch so weit entlegenen Stamm gibt, dessen Mythenschatz nicht bis zu einem gewissen Grad aus primitiveren und aus höher entwickelten Elementen gemischt ist, so daß wir aus solchen Sammlungen wieder notwendig die Erzählungen von primitiverer Gestalt herausnehmen müssen, um die ursprüngliche Form des Naturmärchens zu gewinnen.

In diesem Sinne einer Auswahl des Typischen und zugleich vermöge der weiten Verbreitung analoger Traditionen bei primitiven Völkern mutmaßlich Autochthonen mögen die folgenden Erzählungen, die ich zunächst den Berichten über australische Mythen entnehme, als Beispiele solcher Mythenmärchen dienen. Ich gebe sie in abgekürzter Form, von allem für den mythischen Kern Unwesentlichen abstrahierend. Die Namen der Märchenwesen sollen dabei in die entsprechenden deutschen Tiernamen übersetzt werden [1]).

Ein australisches Märchen erzählt: »Die Elster war eine böse alte Frau, die sich viel Grassamen gesammelt hatte. Einst kampierte ein benachbarter Stamm in ihrer Nähe. Als nun die Männer zur

---

[1]) Die folgenden australischen Beispiele sind den Sammlungen von K. L. Parker, Australian legendary Tales, 1907, und N. W. Thomas, Natives of Australia, 1906, die amerikanischen der reichen Sammlung von F. Boas, Indianische Sagen von der nordpazifischen Küste Amerikas, 1895 (Zeitschrift für Ethnologie, 1888 und 1891—95) entnommen. In diesen Sammlungen, besonders in den beiden letztgenannten finden sich übrigens außerdem zahlreiche Stücke, die der später zu erörternden Legendenerzählung angehören, und andere, die Bestandteile der weit verbreiteten Wandermärchen enthalten. Als Beispiele primitiver Naturmärchen sind hier selbstverständlich nur solche ausgewählt, die außerhalb dieser weiterreichenden Entwicklung liegen, und für die auch sonst die oben besprochenen Merkmale des Primitiven zutreffen.

Jagd gezogen waren, ging die Elster hin und überredete die Frauen Honig und Früchte zu suchen. Sie wollte indessen die Kinder hüten und ihnen Grassamen zu essen geben. Als aber die Frauen fort waren, brachte die Elster die Kinder in ihr Haus, einen hohlen Baum, das sie verschloß. Die zurückkommenden Frauen hörten das Weinen der Kinder, konnten aber nie mehr eine Spur von ihnen entdecken« (Parker, p. 15 ff.). Neben dem fragmentarischen Charakter der Erzählung ist hier besonders die zwittergestaltige Natur der Heldin zu bemerken, die völlig als Mensch handelt und doch, gleich dem Vogel, in einer Baumhöhle nistet. In dem folgenden Beispiel, das übrigens schon etwas in das Gebiet der Heilbringerlegenden herüberreicht, nähern sich die Tiernamen noch mehr den bloßen Totembezeichnungen: »Als Kranich und Känguruhratte sich heirateten, gab es noch kein Feuer auf Erden. Da entdeckten sie zufällig die Kunst es durch Reiben hervorzubringen. Dadurch lernten sie dann auch, die Speisen am Feuer zu bereiten, statt sie, wie es bisher geschehen war, bloß an der Sonne zu trocknen. Sie beschlossen aber die Sache geheim zu halten. Als die Leute jedoch merkten, daß ihre Speise anders aussah als die anderer Leute, so wurden die Nachteule und der Papagei ausgesandt, sie zu beobachten, und diese entdeckten nun ihre Feuerhölzer. Man veranstaltete jetzt ein großes Korroborri. Bei diesem wurden auch jene beiden vom Tanze hingerissen, so daß sie alles vergaßen und den Sack mit den Feuerstäben verloren. Seitdem kennen alle Stämme das Feuermachen« (Parker, p. 24 ff.). Dem mag der folgende primitive Sonnenmythus sich anreihen; »Ehe die Sonne die Erde erhellte, war beständig Streit zwischen den Vögeln und den andern Tieren. Einmal wurden dem Emu alle seine Eier zerstört bis auf eines. Das warfen die Feinde an den Himmel. Da stieß es an einen Holzhaufen, den ein Himmelswesen gesammelt hatte, entzündete ihn, und die Erde war nun von Licht erfüllt. Seitdem entzündet ein Himmelswesen täglich das Feuer wieder und sammelt nachts Holz dafür« (N. W. Thomas, p. 247 ff.) [1].

Diesen australischen Erzählungen kommen die folgenden amerika-

[1] Weitere Beispiele zentralaustralischer Märchen von primitivem Charakter bietet die Sammlung von C. Strehlow und M. von Leonhardi, Mythen, Sagen und Märchen des Arando-Stammes, Veröffentlichungen des städt. Völkermuseums in Frankfurt a. M. 1907 (Nr. 4, 20, 21, 23 n. a.).

nischen Ursprungs in ihrem Aufbau ziemlich nahe: »Ein Mädchen war sehr eitel und wollte den Sonnenmann heiraten. Sie suchte ihn daher in seinem unterirdischen Hause auf. Des Abends kam er zurück und steckte die Sonne an einem Pfahl neben sich auf. Der Mann hatte aber nie eine Frau zuvor gesehen und war deshalb anfänglich sehr zornig. Allmählich gab er sich jedoch zufrieden und heiratete das Mädchen. Sie hatten einen Sohn; nach einiger Zeit kehrte sie dann in ihre Heimat zurück« (Boas, S. 15f.). In dem Sohn der Sonne kann man hier möglicherweise den Hinweis auf die Sonne des nächsten Tages erblicken. Ein anderes primitives Sonnenmärchen ist dieses: »Ein Knabe wurde wegen seines zänkischen Wesens von seinen Eltern verlassen, und er blieb allein mit einer alten Frau im Dorfe zurück. Er erlegte Tiere, ernährte damit sich und die Alte und machte Mäntel aus ihren Fellen. Da kam eines Tages der Sonnenmann zu ihm herab und bot ihm seinen Bogen für die Mäntel an. Der Knabe war das zufrieden. Er erlegte von nun an alles was er haben wollte, wurde sehr reich und verteilte, als sein Stamm wieder zurückgekehrt war, viele Nahrungsmittel unter die Leute« (Boas, S. 17). In dem Bogen, den der Sonnenmann mit sich führt, klingt hier offenbar schon die auch in der späteren Himmelsmythologie weit verbreitete Vorstellung der Sonne als eines Schützen an, der in den Sonnenstrahlen seine Pfeile versendet. In den Mänteln, die der Sonnenmann als Gegengabe empfängt, darf man vielleicht ein Bild der Sonnenflecken sehen, die auch sonst noch im Mythus als Verhüllungen eines Sonnenhelden erscheinen. In allem dem steht diese Erzählung bereits deutlich dem Übergang zur entwickelteren Märchenform nahe. Wie die Sonne, so ist auch der Mond vielfach der Held des primitiven Märchens. Aber noch scheinen hier die Phasengestalten des Mondes, die, wie wir sehen werden, in dem späteren Naturmärchen eine wichtige Rolle spielen, gegenüber der allgemeinen Form des Gestirns wenig beachtet zu werden; daher diese Märchen bald von einem geköpften Mondmann, bald von einem im Monde sitzenden Menschen oder Tier erzählen, wobei die Assoziation mit einem Geköpften wohl durch die Ähnlichkeit der Mondfigur mit einem menschlichen Gesicht unterstützt wird, während eine anders gerichtete Assimilation die in der Mythenbildung fast aller Zeiten und Völker wiederkehrende Vor-

stellung vom »Mann im Monde« wachruft (vgl. die Märchen bei Boas, S. 15, 247).

Schließlich sei noch ein amerikanisches Tiermärchen hier angereiht, das auf der Übergangsstufe zur Fabel steht: »Ein Kaninchen lebte mit seiner Großmutter in einem unterirdischen Hause. Neben ihnen wohnte der Bär, der zwei Kinder hatte. Als der Bär eines Tages ausgegangen war, plünderte das Kaninchen dessen Wohnung und ließ nichts darin als einen Korb voll Wespen und einen voll Ameisen. Das Kaninchen und seine Großmutter aber kochten und brieten und gaben ein großes Fest. Als der Bär heimkam und sein Versteck geplündert fand, ging er zum Kaninchen, um sich zu erkundigen, wo sein Vorrat hingekommen sei. Als nun das Kaninchen ihn auslachte, da wurde er sehr zornig und wollte mit ihm kämpfen. Das Kaninchen steckte jetzt seine Großmutter in einen Korb, legte deren Mantel an und riß sich ein Bein aus, das es als Hammer gebrauchte. Mit dem schlug es den Bären tot, und ebenso tötete es auch die jungen Bären« (Boas, S. 11).

Diese Beispiele mögen genügen, um den allgemeinen Charakter dieser primitiven Märchen zu kennzeichnen. Das augenfälligste Merkmal bleibt der Mangel eines in sich abgeschlossenen, einem bestimmten Zweck sich unterordnenden Gedankeninhalts. Selbst da, wo der Erzähler auf Naturphänomene hinweist, die als Folgen der berichteten Vorgänge angesehen werden können, wie z. B. auf den Mann im Mond, oder auf einen Stein, der früher einmal ein Mensch gewesen, da entspringen solche Erscheinungen aus der unmittelbaren mythologischen Apperzeption, ohne daß sie zu einem in sich geschlossenen Zusammenhang von Handlungen verknüpft werden. So wenig daher im übrigen der oft gebrauchte und noch öfter mißbrauchte Vergleich des Naturmenschen mit dem Kinde zutrifft, so besteht doch in der Form dieser primitiven Mythen insofern eine gewisse Ähnlichkeit mit den ersten Mitteilungen des Kindes, als auch das Kind, das zum erstenmal etwas erzählen will, noch nicht über eine lose Aneinanderreihung von Vorstellungen hinauskommt. Hinter der äußeren Folge der Begebenheiten tritt in beiden Fällen die Frage nach dem Warum der Erscheinungen zurück. Hieraus erklärt es sich wohl, daß die Zauberverwandlung, die zuerst eine gewisse Kausalität des Gedankens einführt, in dem primitiven Märchen

noch eine geringe Rolle spielt. Immerhin liegt hier der Punkt, wo da und dort bereits die primitive in entwickeltere Formen hinüberreicht.

2. Das Mythenmärchen als geschlossene Erzählung.

a. Allgemeiner Charakter der entwickelteren Märchenerzählung.

Das Wesen der entwickelteren Formen des Märchens hat man nicht selten in ihrem ätiologischen Charakter gesehen. Indem man eine gewisse ursächliche Verknüpfung der erzählten Ereignisse auch dem Märchen zuerkennt, nimmt man an, insbesondere stets der in Märchenform gekleidete Naturmythus trage den Zweck in sich, irgendeine Naturerscheinung auf ihre Ursachen zurückzuführen oder zu erklären. Nun scheitert aber diese Auffassung, wenn man sie auf die Zauberwelt des Märchens anwenden will, fast überall. Denn die für das Märchen und besonders das Mythenmärchen geltende Verknüpfung der Erscheinungen hat mit dem durch die Wissenschaft geläuterten Kausalbegriff so gut wie nichts gemein. Immerhin kann man es wohl ein ätiologisches Motiv nennen, wenn z. B. nach einer nordamerikanischen Fabel der Rabe schwarz ist, weil er sich dereinst einmal an einem Feuer, an dem er eine Mahlzeit braten wollte, aus Ungeschicklichkeit die Flügel verbrannt hat, oder weil er mit den andern Farben, mit denen ihn die Himmelsgötter bemalen wollten, unzufrieden war und daher zur Strafe von ihnen schwarz angestrichen wurde [1]). In Wahrheit bewegen sich jedoch diese Märchen ebensogut auf dem Gebiet der Zauberverwandlung wie etwa die Erzählung, daß sich ein Knabe in einen Adler verwandelte, der zum Himmel flog und hier zum Morgenstern wurde, oder die andere, nach der sieben Geschwister, die dereinst auf Erden gelebt, als Plejaden an den Himmel versetzt wurden [2]). In diesen und unzähligen ähnlichen Mythen herrscht im allgemeinen eine ebensolche Verknüpfung der Vorstellungen wie in jenen Märchen vom Schwarzwerden des Raben. Der einzige Unterschied besteht darin, daß die Berußung am Feuer und die Bemalung Vorgänge sind, die den uns geläufigen Ent-

---

[1]) Boas, Indianische Sagen, S. 106 u. 241.

[2]) G. Dorsey, The Pawnee, p. 497 f. Eine Plejadenmythe ebenda, p. 488 f.

stehungsweisen schwarzer Färbungen näher liegen. So, wie sie im Märchen geschildert werden, sind sie aber nicht weniger zauberhaft wie die Verwandlung eines zum Himmel fliegenden Vogels in einen Stern oder wie die Verwandlung von sieben Brüdern oder Schwestern in ein Sternbild. Darum beruht hier der Begriff des Ätiologischen selbst bei jenen explikativen Märchen im Grunde doch nur darauf, daß wir geneigt sind, auch die Märchenphantasie allzusehr unseren Gesetzen verstandesmäßigen Denkens unterzuordnen. Dieses Streben scheitert aber unvermeidlich an der phantastischen Folge der Erscheinungen, die die eigenartige Kausalität des Zaubers kennzeichnet, und an deren Wesen es nichts ändert, wenn sie durch irgendwelche Assoziationen in einzelnen Fällen einer uns geläufigen Folge näher gebracht wird als in andern. Dazu kommt, daß solche explikative Märchen und Märchenepisoden, denen man mit dem in dem Charakter der Zauberkausalität begründeten Vorbehalt einen ätiologischen Sinn zuschreiben kann, wie der Fabel vom Schwarzwerden des Raben, gegenüber den Formen von rein mythologischer Bedeutung eine Ausnahmestellung einnehmen, weil sie durchweg zu den Scherzmärchen gehören, deren Motive von denen der ernsthaft gemeinten Mythen in Märchenform wesentlich abweichen. In diesen letzteren bewegt sich die Phantasie durchaus nur in dem freien Spiel von Vorstellungen, die von den subjektiven Motiven des Wunsches, der Furcht und des Hoffens geleitet sind, und in die die wirkliche Erfahrung nur insoweit eingreift, als die von ihr ausgehenden Reize erregend auf die Phantasie einwirken.

Betrachtet man das mythologische Märchen in diesem Lichte einer von Zauberwirkungen und von Gefühlsmotiven beherrschten Phantasiewelt, so läßt sich demnach auch zwischen den oben geschilderten primitiven und den entwickelteren Formen des Mythenmärchens nur insofern eine Grenze ziehen, als in diesen die einzelnen Vorgänge zu einem Ganzen verbunden sind, das, von einheitlichen Motiven getragen, selbst zu einer Einheit sich abschließt. Nicht die Zauberwirkung, die schon dem primitiven Märchen eigen ist, auch nicht der Einfluß der Affekte auf den Inhalt macht daher das Wesen des entwickelteren Mythenmärchens aus, sondern das von da an immer entschiedener hervortretende Merkmal, daß das einzelne zauberhafte Ereignis Glied eines phantastischen Zusammenhangs ist, der

mindestens annähernd durch irgendeinen einheitlichen Gedanken beherrscht wird.

So bildet der Übergang von der primitiven zu der geschlossenen Märchenform einen der wichtigsten Schritte nicht bloß in dem Fortgang von den niederen zu den höheren Formen der Mythenbildung, sondern auch einen der bedeutsamsten in der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins überhaupt. Denn dieser Fortschritt von einer Reihe lose zusammenhängender Vorstellungen, die nur durch die äußere Aufeinanderfolge der erzählten Begebenheiten und durch die Gleichheit der handelnden Personen verbunden sind, zu der einheitlichen Erzählung, die in einem durch die dargestellten Ereignisse vorbereiteten Ergebnis endet, ist genau das psychologische Bild des allgemeineren Übergangs von der rein assoziativen zur apperzeptiven Verbindung einer Gedankenreihe. Oder, genauer ausgedrückt, es ist der Schritt von der Apperzeption einer Anzahl einzelner Vorstellungen, deren jede durch elementare Gleichheits- und Berührungsverbindungen zunächst nur mit vorangehenden und folgenden Gliedern verkettet ist, zu der Apperzeption einer durch ein beherrschendes Motiv verbundenen Gesamtvorstellung, die durch die Erzählung in ihre Teile gegliedert wird. Es ist dieselbe Entwicklung, wie sie auch die Sprache in ihrem Übergang von dem den Anfang des sprachlichen Denkens bildenden attributiven zu dem vollkommeneren prädikativen Aufbau der Sätze zurücklegt[1]). Wie bei der Sprache, so ist aber auch beim Mythus dieser Übergang kein plötzlicher. Bereitet er sich dort in assoziativen Verbindungen vor, die mehr und mehr zu Bestandteilen einer einheitlichen Vorstellung zusammenwachsen, so führen hier jene Märchen, die irgend eine Naturerscheinung, wie einen seltsam aussehenden Stein oder Baum, ein am Himmel geschautes Bild u. dgl., mit den erzählten Begebenheiten verweben, von der loseren primitiven zur fester geschlossenen Märchenform hinüber. Sobald eine solche Erscheinung nicht mehr bloß äußerlich der Erzählung angefügt ist, sondern als deren Endzweck erscheint, so vollzieht sich damit schon der Übergang zur geschlossenen Erzählung. Der Umfang des so entstandenen Ganzen kann dann wachsen und Umgestaltungen erfahren, indem Episoden aus ursprüng-

---

[1]) Vgl. Bd. I, Teil II, S. 249ff., 316ff.

lich selbständigen Märchen aufgenommen werden oder auch aus dem Fortspinnen loser Assoziationen hervorgehen, wie es schon beim primitiven Märchen wirksam ist. Solche assoziativ entstandene Episoden lassen sich dann gewissermaßen als Rückfälle in die primitive Märchenform betrachten. Sie können aber auch selbst wieder zu einem relativ in sich geschlossenen Ganzen zusammenwachsen. Diese Vervielfältigung der Motive durch die Assimilation weiterer Märchenstoffe oder durch die Verdichtung zufällig hervorschießender Assoziationsreihen zu neuen Einheiten, die den Aufbau der Erzählung verwickelter machen, bildet daher den Übergang zu der Entstehung von Märchenzyklen, die, wenn die Beziehung auf bestimmte Zeiten und Orte oder auf kultische Einrichtungen und deren mythologische Träger hinzukommt, zu den Formen der Sage und Legende überführen.

Kündet nun das geschlossene Märchen durch die bei ihm zum erstenmal hervortretende umfassendere Verbindung einen überaus wichtigen Fortschritt in der Entwicklung des Denkens an, so zeigt aber diese Stufe immer noch zwei Merkmale, durch die sie mit dem primitiven Mythenmärchen zusammenhängt, und in denen sie gewisse der Märchenstufe des Mythus zukommende Eigenschaften zum Teil sogar zu gesteigerter Geltung bringt. Das eine dieser Merkmale ist die auch hier noch bestehende völlige Unabhängigkeit von Raum und Zeit. Wo und wann sich die erzählten Begebenheiten ereignet haben, bleibt unbestimmt: sie lassen sich höchstens indirekt mit Hilfe des gesamten Kolorits der Kultur, der sie angehören, einigermaßen lokalisieren. Das zweite Merkmal besteht in der Art, wie Mittel und Zweck, Ursache und Wirkung in diesen Erzählungen verknüpft sind. Noch ist diese Verbindung eine durchaus phantastische: sie ist von Zaubervorstellungen beherrscht, neben denen der aus der gewöhnlichen Erfahrung vertraute Verlauf der Erscheinungen als ein selbstverständlicher gilt, darum aber auch unbeachtet bleibt. Ihm gegenüber kommen die Begriffe Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck überhaupt nicht in Frage; oder sie beginnen sich doch erst von jener Grenze an, wo das Mythenmärchen in die biologische Fabel übergeht, oder wo es sich gar dem kosmogonischen Mythus zuwendet, allmählich hervorzuwagen[1]). Daß der Vogel fliegt und der Fisch

[1]) Vgl. Teil II, S. 177ff.

schwimmt, daß ein schwerer Körper fällt oder durch menschliche Kraft in die Höhe geworfen werden kann, diese und die vielen andern ähnlichen Dinge, die sich alltäglich ereignen, bedürfen in den Augen des Naturmenschen keiner Erklärung. Das Ungewöhnliche oder das durch die Macht des Eindrucks Auffallende dagegen, wie Donner und Blitz, Auf- und Untergang der Sonne, die Mondgestalten, der Regenbogen, die Stürme und Winde in ihrem aller Voraussicht spottenden Wechsel, endlich die Gestalten und Färbungen der Tiere, die um so fremdartiger anmuten, je menschenähnlicher sonst das Tun und Treiben der Tiere erscheint, — dies und manches andere, was, so häufig es begegnen mag, immer wieder Furcht oder Neugier und Interesse erregt, beschäftigt auf dieser Stufe der Mythenbildung vor allem die Phantasie. Für die Art aber, wie diese die Dinge verknüpft, sind auf der einen Seite doch die aus der alltäglichen Erfahrung geschöpften Anschauungen, nur ins Groteske gesteigert, und auf der andern alle jene vom Seelenglauben ausgehenden Zauber- und Dämonenvorstellungen maßgebend, die auch den Gedanken über Krankheit und Tod, über Erfolg im Kampf, den Ertrag der Jagd und das Gedeihen der Nährfrüchte ihre Richtung geben. Wie die Zauberwirkung die früheste Form ist, unter der sich der Naturmensch überhaupt eine Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen denkt, so trägt er daher diese Zauberkausalität auch in die Schöpfungen seiner Phantasie hinüber, und hier waltet sie um so schrankenloser, weil sie nirgends durch den Zwang, den die Wirklichkeit auf das Spiel der Affekte ausübt, gehemmt wird.

So ist denn gerade der Beginn des entwickelten Mythenmärchens die Blütezeit des eigentlichen Zaubermärchens und damit zugleich ein Symptom des Zauberglaubens selbst auf seinem Höhepunkt. Mag auch zu keiner Zeit jeder einzelne Zug in einem solchen Märchen für wirklich gehalten werden, als möglich erscheint er auf alle Fälle; oder wo etwa die alles Maß überschreitenden Übertreibungen der Märchenphantasie an dieser Möglichkeit Zweifel erwecken, da reichen immerhin Erscheinungen von ähnlichem Charakter durchaus auch in den Bereich des allgemein geglaubten Zaubers hinein. Das erhellt ohne weiteres aus der Übereinstimmung, die in dieser Beziehung zwischen dem Charakter des Zaubermärchens und den wirklich geübten Zauberbräuchen und Zauberkulten besteht. Nicht minder bietet

das sonstige Verhalten des Menschen auf dieser Stufe, besonders auch die Art, wie er selbst über die Glaubwürdigkeit seiner Märchen urteilt, sprechende Belege. So erzählt K. von den Steinen von einem Fall, wo ein flüchtiger Negersklave von den Bakairi verfolgt wurde. Man konnte ihn nicht erwischen, aber in einem der nächsten Büsche fand sich eine Schildkröte: da beruhigten sich die Bakairileute, in der festen Überzeugung, der Knabe habe sich in die Schildkröte verwandelt[1]). Von den Pawnee-Indianern berichtet Dorsey, sie unterschieden sehr bestimmt zwei Kategorien ihrer Märchen, solche, die wahr, und solche, die zu irgend einem Zweck von den alten Männern erfunden seien; zu den wahren Geschichten rechneten sie aber in erster Linie diejenigen, die von himmlischen Wesen erzählt würden, und die mit alten Zeremonien in Verbindung stünden[2]). Das letztere ist schon deshalb verständlich, weil die irdischen, in der unmittelbaren Umgebung des Menschen sich ereignenden Zaubergeschichten, namentlich die wunderbaren Tierverwandlungen, den Eindrücken der Wirklichkeit gegenüber nicht auf die Dauer Stand halten können, wogegen die Himmelserscheinungen fern genug sind, um sich einer solchen Vergleichung zu entziehen. Auch beschränken sich gerade die Himmelsmärchen von frühe an weit mehr auf die Erscheinungen selbst, wenn diese auch von der Phantasie mannigfach umgestaltet werden, während der Verwandlungszauber, zu dem vor allem das Verhältnis des Menschen zur Tierwelt Anlaß gibt, zunächst bei ihnen zurücktritt. Wie fließend übrigens überhaupt die Grenzen zwischen dem Geglaubten und dem Erdichteten sind, das bezeugt die Tatsache, daß die nämlichen Indianerstämme, die die gewöhnlichen Tierverwandlungsgeschichten für erfunden halten, dennoch der Erzählung vieler dieser Märchen geradezu eine Zauberwirkung zuschreiben. So wird von manchen, analog wie der Rezitation von Beschwörungsformeln und Zauberliedern, den Erzählungen, die von der Unterwerfung der Büffel unter den Menschen handeln, die magische Kraft zugeschrieben der Verminderung der Büffelherden vorzubeugen[3]).

Hiernach darf man sich durch den Ausdruck »Märchen«, den diese frühesten Mythen ihrem ganzen Charakter nach verdienen, durchaus

[1]) K. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, S. 350.
[2]) G. Dorsey, Mythology of the Pawnee, p. 10ff.
[3]) Dorsey a a. O., p. 437, 503ff.

nicht verführen lassen, in ihnen von vornherein Dichtungen zu sehen, die das Gepräge phantastischer Erfindungen allzu deutlich an sich trügen, als daß jemals an sie geglaubt werden könnte. Bei dieser Annahme übersieht man völlig, daß die Art, wie der Naturmensch die Dinge der Wirklichkeit auffaßt, mit der im Zaubermärchen herrschenden Verbindung der Erscheinungen übereinstimmt. Das Zaubermärchen ist eben die Form der Erzählung, die der Stufe des Zauberglaubens wirklich entspricht; und natürlich gibt es auf dieser Stufe gerade so gut wie später Geschichten, die als wahr geglaubt werden, und andere, die für erfundene gelten. Aber nicht Zauber und Wunder bilden die Merkmale, die Wahres und Falsches scheiden, sondern diese werden lediglich dem Inhalt dessen entnommen, was als wahr überliefert und unter die allgemein geltenden Glaubensnormen aufgenommen ist. Wie dieser Maßstab noch heute der in der allgemeinen Anschauung gültige ist, so ist er es natürlich auch für den primitiven Menschen. Für diesen ist aber eben der Zauberglaube die überlieferte Norm des Denkens und Handelns. Darum besitzen hier selbst die extravagantesten Zaubermärchen nicht an sich, sondern höchstens infolge ihrer vielleicht allzu starken phantastischen Übertreibungen oder wohl noch häufiger wegen ihres gleichgültigen Inhalts eine verminderte Glaubwürdigkeit. Selbst diese kann aber wiederum dadurch beseitigt werden, daß die erzählten Ereignisse in eine entfernte Zeit oder an weit entfernte Orte verlegt sind. Das ist der Grund, weshalb der Übergang des Märchens in die Sage und Legende weder die Zauberwirkungen an sich noch auch namentlich den Glauben, den sie finden, zu vermindern pflegt, sondern daß vielmehr die Beziehung auf bestimmte Orte und Zeiten und auf wirkliche oder für wirklich gehaltene Personen diesen Glauben unterstützt.

Gilt so das Zaubermärchen, wie im Grunde schon diese Übergänge in die noch auf lange hinaus mit der wirklichen Geschichte zusammenfließenden Formen der Sage und Legende bekunden, in seinem Ursprung keineswegs als Schilderung einer bloßen Phantasiewelt, sondern als ein treues, höchstens da und dort etwas gesteigertes Abbild der wirklichen Welt, so trägt nun aber gerade das Märchen in seiner übersprudelnden Phantastik zugleich die Kraft fortwährender Umbildungen und Neubildungen in sich. Freilich kann nicht alles, was die märchenbildende Phantasie in dieser Weise schafft

oder was ihr von außen zugeführt wird, fortan den gleichen Wert beanspruchen; doch entfaltet hier nun das Zaubermärchen in einem von keiner andern Form des Mythus wie der Dichtung übertroffenen Grade die Macht, für die verlorenen Werte neue zu schaffen. So hat es neben seiner Eigenschaft, die Anschauungswelt des Naturmenschen widerzuspiegeln, von Anfang an noch die andere, ein erfreuendes Spiel der Phantasie zu sein. Neben dem Tanz, der in seinen Übergängen von der kultischen Handlung zur erheiternden Pantomime die gleichen Wandlungen bietet, gehört darum die Märchenerzählung aller Orten zu den gesuchtesten Beschäftigungen des Naturmenschen. Das verrät sich auch noch in einer andern Parallele mit dem Tanz: wie dieser in den burlesken Tiertänzen und Pantomimen den Höhepunkt ausgelassener Freude bezeichnet, so schafft das Märchen komische Gestalten und ergötzliche Szenen, unter denen vor allem die Tierverwandlungen burleske Formen annehmen, die den Tiertänzen und Tierpantomimen auch ihrem Inhalte nach genau entsprechen können. Gilt aber in der Blütezeit des Zaubermärchens die Erzählung gelegentlich ganz so wie der Tanz als ein Zauber, der den Regen beschwören oder Tiere bändigen kann, so bleibt, nachdem der Glaube an diesen objektiven Zauber längst geschwunden, der subjektive, der die Phantasie des Hörers fesselt, fortan bestehen. Darum ist unter allen Formen des Mythus das Zaubermärchen die unvergänglichste, wenn ihm auch sein Übergang in ein freies Spiel der Phantasie verhältnismäßig frühe jene ernstere Bedeutung geraubt hat, die auch hier selbstverständlich die ursprüngliche ist. Durch diesen Übergang sind nun aber längst schon die Verbindungen gelöst worden, die bei Sage und Legende den Glauben an die Wirklichkeit ihres Inhalts infolge ihrer Beziehungen zu Geschichte und Kultus lebendig erhielten. So ist es gekommen, daß das Märchen schließlich bei den Mythologen fast zu einem verstoßenen Stiefkind des Mythus geworden ist, obgleich es mit besserem Recht seine Mutter genannt werden könnte.

Diese Eigenschaft, das dauerndste und dabei das wandlungsfähigste mythische Gebilde zu sein, gewinnt jedoch das Märchen erst von dem Augenblick an, wo es sich zur geschlossenen Erzählung erhebt. In seiner primitiven Form mit ihren ziellos schweifenden Assoziationen ist es allzu vergänglich, als daß es sich in dem

Wandel der von Mund zu Mund gehenden Tradition anders als in einzelnen Vorstellungen, zu denen überall wieder die mythologische Apperzeption gedrängt wird, fixieren könnte. Erst nachdem ein deutlich hervortretender Zweckgedanke die Phantasiegebilde zusammenhält, gewinnen diese um so mehr an Beständigkeit, je mehr ihr Inhalt mit den Affekten der Furcht und Hoffnung, die das Leben des Menschen beherrschen, verwebt ist. Die Gleichförmigkeit, mit der diese Motive überall wiederkehren, verleiht aber zugleich vielen dieser Märchenstoffe jene Tendenz der Ausbreitung über Länder und Zeiten, in der das Märchen den andern Formen des Mythus und der Dichtung überlegen ist. Wandernd von Volk zu Volk erstrecken sich einzelne dieser Märchenstoffe von der fernsten uns erreichbaren Vergangenheit bis in die Gegenwart, so groß auch die Veränderungen sein mögen, die hierbei der Märcheninhalt durch die Einwirkungen des Kulturmediums erfahren kann. Während wir daher die Form des primitiven Märchens nur noch bei den am weitesten zurückgebliebenen, von den großen Heerstraßen der Kultur seitab liegenden Stämmen und auch da meist nur in vereinzelten Erzählungen finden, ist die entwickeltere Märchenerzählung überall zu Hause; und dabei ist sie in ihren letzten Elementen im ganzen ebenso gleichartig wie der Dämonen- und Zauberglaube, mit dem das Märchen in seinem Ursprung zusammenhängt. So sehr aber auch jener in mannigfaltigen Resten und Überlebnissen fortdauern mag, so bewährt doch das Zaubermärchen selbst ihm gegenüber noch eine größere Lebenskraft. Denn wo sein Inhalt aufhört als geglaubte Wirklichkeit zu gelten, da bleibt der subjektive Zauber, den es als phantastische Dichtung auf das naive Gemüt ausübt, unvermindert bestehen. Darum wirkt es nicht bloß, wie der ihm entsprechende Zauberritus, in vereinzelten Überresten nach, sondern ganze Erzählungen oder Episoden aus solchen können, jedesmal angepaßt der wechselnden Umgebung, im wesentlichen unverändert erhalten bleiben. Mit dieser Eigenschaft des Beharrens, die so das Märchen zuerst der Konstanz seiner Motive und dann dem Eintreten neuer für die allmählich schwindenden verdankt, hängt zugleich seine Fähigkeit zu wandern auf das engste zusammen. Dabei erstrecken sich die Übereinstimmungen nicht bloß, wie bei dem primitiven Märchen, auf einzelne Züge, die in der Ähnlichkeit der mythologischen Naturanschauung und in den

gleichförmigen Bedingungen des Zauberglaubens ihre Quelle haben können, sondern ganze komplexe Verwebungen von Motiven, die in dieser Verbindung jedenfalls nur einmal entstanden sind, kehren in den Märchenerzählungen weit entlegener Ländergebiete und Zeiten wieder, nur jedesmal eingetaucht in das besondere Medium der Kultur und Gesittung, dem ein solcher Mythenstoff zugewandert ist. Je größer aber die natürliche Verwandtschaft ist, die vermöge ihres Zusammenhangs mit den allgemeinen Eigenschaften menschlichen Denkens und Fühlens die Märchenstoffe schon vor diesem Austausch besitzen, und je größer zugleich die Kraft der Assimilation, die jede Kultursphäre ausübt, um so schwerer wird es natürlich festzustellen, welches der erste Ursprungspunkt solcher Wandermärchen gewesen sein mag. In der Tat ist diese Frage nur da mit zureichender Wahrscheinlichkeit zu beantworten, wo der Mytheninhalt Züge bietet, die entweder auf eine Naturanschauung von lokal beschränkter Ausdehnung oder auf spezifische Kulturbedingungen hinweisen, die sich anderwärts nicht wiederfinden, und die nun gleichwohl mit der solchen Traditionen eigenen Zähigkeit in der neuen Umgebung als unverständlich gewordene Elemente festgehalten werden. Diese Ausdauer verdankt eben hier wiederum das entwickelte Märchen der in ihm herrschenden Zweckverknüpfung, die nach bekannten Gesetzen der Wiedererinnerung auch der Bewahrung der bloß äußerlich und zufällig assoziierten Bestandteile zu statten kommt. So wichtig daher nicht bloß in ethnologischer und historischer, sondern mit Rücksicht auf diese allgemeinen Bedingungen der Erhaltung und Aneignung auch in psychologischer Hinsicht die Wandermärchen sind, so gewinnen sie doch ihre psychologische Bedeutung wesentlich erst durch die weitere Tatsache, daß auch die Bedingungen zu autochthoner Märchenbildung überall existieren, weil diese mit der geistigen Natur des Menschen ebenso eng verwebt ist wie der Geister- und der Zauberglaube selbst, der das ursprüngliche Medium dieser mythologischen Form ist. So läßt es sich denn auch nicht verkennen, daß, wie groß die Zahl der Wandermythen immerhin sein mag, die in der Märchenerzählung der verschiedenen Völker nachzuweisen sind, doch neben ihnen immer noch zahlreiche vorkommen, die entweder nur einzelne, zweifelhafte Elemente mit den Mythen anderer Regionen gemein haben, oder die, abgesehen von

den aus allgemein menschlichen Bedingungen abzuleitenden Analogien, offenbar auf ein bestimmtes engeres Gebiet beschränkt sind. So setzt sich neben der Aufnahme von außen zugeführter Stoffe eine autochthone Mythenbildung, die diese Aufnahme selbst erst ermöglicht, sichtlich von der Stufe des primitiven auch in die des späteren Märchens fort, bei dem dann außerdem die Bedingungen der Wanderung von Ort zu Ort und der Übertragung durch viele Generationen neu hinzutreten[1]).

So weit nun aber schließlich jene Kausalität des Zaubers, die an der Wiege des mythologischen Naturmärchens steht und dieses bei seinen Wandlungen und auf seinen Wanderungen begleitet, von dem entfernt ist, was das gereifte und vollends das wissenschaftliche Denken Kausalität nennt, so trägt doch schon der Zauber das Merkmal an sich, das nicht bloß für die erste Entstehung ursächlicher Verknüpfung, sondern allezeit für deren Anwendung das entscheidende bleibt: das ist die Zerlegung nach Grund und Folge. Gerade auf dieser Stufe der Zauberkausalität ist sie übrigens stets zugleich mit dem Gedanken verbunden, daß die Folge der irgendwie gewollte Zweck des Geschehens sei. Dieser Zweck eben gibt der Märchenerzählung jene Einheit des Gedankens, auf der die epochemachende Stellung beruht, die das Zaubermärchen in der Geschichte des Denkens wie der erzählenden Dichtung einnimmt. Nach diesen beiden Richtungen besitzen nun aber die verschiedenen Formen, in die sich von nun an das Märchen mit Rücksicht auf die in ihm vorherrschenden Motive sondert, wieder eine verschiedene mythologische Bedeutung. Während nämlich in dem primitiven Märchen die verschiedenen Zaubermotive noch ohne deutliche Sonderung ineinanderfließen, scheiden sich jetzt die die Erzählung beherrschenden Affekte und Triebe schärfer voneinander. So wird hier das gemeinsame Zaubermotiv wieder von abweichenden psychologischen Motiven getragen, die auf die verschiedenen Richtungen allgemein menschlicher Affekte zurückgehen. Innerhalb jeder dieser Formen können dann ebensowohl weit verbreitete Wandermythen wie andere vorkommen, denen mit Wahrscheinlichkeit ein autochthoner Ursprung zuzuschreiben ist. Da nun aber die Übertragung von Ort zu Ort

[1]) Näheres über die Wanderung der Mythen überhaupt vgl. unten III, 6.

wieder besondere ethnologische und psychologische Bedingungen voraussetzt, so sollen hier die wichtigeren Gattungen des Mythenmärchens zunächst noch ohne Rücksicht auf diese Bedingungen der Übertragung betrachtet werden.

Handelte es sich nun bloß darum, die allgemeinen psychologischen Motive des Mythenmärchens und seiner verschiedenen Formen zu ermitteln, so würde es vielleicht genügen, sich die Volksmärchen der heutigen Kulturvölker zu vergegenwärtigen, die, so sehr sie sich durch Umdichtung und Anpassung gewandelt haben, doch die Grundmotive, aus denen das Märchen als mythologische Form dereinst entstanden ist, noch mehr oder minder deutlich erkennen lassen. Immerhin hat sich selbst da, wo die Überlieferung uralte Züge verhältnismäßig treu bewahrt, die Naturanschauung, von der jene Motive getragen sind, wesentlich verändert, und wenn sie auch in den Zauberverwandlungen und den phantastischen Gestalten der Zauberwesen in dem späteren Märchen nachwirkt, so hat sie doch hier die reale Bedeutung verloren, die ihr in ihrer ersten Entwicklung zukommt, und die auf die Beschaffenheit der Motive, auf ihre Qualität wie auf ihre Stärke, nicht ohne Einfluß sein kann. Denn vor allem als das, was sie heute nicht mehr sind, als Motive, die an der Bildung der mythologischen Weltanschauung selbst mitgewirkt haben, besitzen die im Märchen zum Ausdruck kommenden menschlichen Stimmungen und Affekte einen dauernden Wert für die Entwicklungsgeschichte des Mythus; und nicht nur das, was etwa unter der Herrschaft solcher Affekte als erstrebens- oder als hassenswert gilt, sondern auch der Umkreis der Mittel, zu denen die mythenbildende Phantasie greift, um die Affekte in Handlungen und äußere Erlebnisse umzusetzen, wird um so mehr zu einem treuen Ausdruck der mythenbildenden Kräfte, je mehr solche Handlungen noch als die treibenden Kräfte der Natur selbst angesehen werden.

b. Hauptformen des Mythenmärchens.

In jener von dem späteren Bedeutungswandel der mythischen Motive noch relativ unberührten Form, in der das Märchen, wenn auch nicht in jedem einzelnen Zug, so doch in dem allgemeinen Charakter der in ihm herrschenden Verknüpfung der Erscheinungen die Naturanschauung wirklich widerspiegelt, aus der es entsprungen ist,

läßt es nun in der Differenzierung der Motive zugleich ein stufenweises Aufsteigen über die einer deutlich ausgeprägten Gedankeneinheit noch entbehrende primitivste Form erkennen. Freilich handelt es sich hier in Anbetracht der fließenden Natur aller dieser Entwicklungen nirgends um feste Grenzlinien. Vielmehr, wie die lose und abgerissene Handlung vielfach neben den entwickelteren Erzählungen bei den gleichen Völkern zu finden ist, so und noch in höherem Maße gilt wiederum von den einzelnen Formen der letzteren, daß sie alle nebeneinander vorkommen, und daß die verschiedenen Motive, die diesen Formen entsprechen, in einer und derselben Erzählung sich mannigfach durchkreuzen und mischen, daher es gerade bei den ursprünglichen Mythenmärchen sehr oft zweifelhaft bleibt, zu welcher Gruppe man ein einzelnes zählen soll. Diese Verhältnisse gestalten sich dadurch noch verwickelter, daß auch das Mythenmärchen bereits nicht bloß Motive verschiedenen Inhalts, sondern infolge der zunehmenden Macht der Tradition solche verschiedenen Alters enthalten kann, die demnach nicht mehr einem einheitlichen Kulturmedium angehören. So läßt sich denn keines der Märchenmotive an bestimmte, fest umgrenzte Kulturstufen binden, sondern höchstens ist innerhalb gewisser Kulturkreise ein relatives Übergewicht der einen oder andern Form festzustellen. Insbesondere gilt das auch von dem weiteren Bedeutungswandel, der bei dem allmählichen Übergang des Mythenmärchens in die poetische Märchenerfindung eintritt, einem Übergang, bei dem einzelne der ursprünglichen Mythenmotive ihren Inhalt völlig verlieren, und andere ihn im wesentlichen unverändert bewahren können, unter allen Umständen aber die Macht der einzelnen Motive bedeutende Verschiebungen erfährt. Gewisse Märchengattungen, die zuerst verhältnismäßig zurücktreten, werden auf diese Weise allmählich die herrschenden, während andere, die anfänglich im Vordergrund stehen, verschwinden oder eine Umwertung erfahren. Für das erstere Verhältnis bietet das Glücksmärchen mit dem unverwüstlichen Reiz, den es mit seinen Abenteuermotiven ausübt, für das zweite das Tiermärchen mit dem ungeheuren, ein weites Gebiet der Geschichte menschlicher Geisteskultur in engem Rahmen widerspiegelnden Wandel seiner Bedeutungen einen sprechenden Beleg. Findet sich das Glücksmärchen in den Anfängen mythologischer Märchenbildung

selten in seiner reinen, von andern objektiveren, sei es biologischen sei es kosmologischen, Motiven freien Form, so ist es umgekehrt in der späteren Märchendichtung durchaus zum herrschenden Typus geworden, und vor allem in dieser Form der reinen, leicht von mythologischen Elementen ganz sich lösenden Abenteuergeschichte ist es dann in die weitern Formen erzählender Dichtung, die Anekdote, Novelle, das Epos, übergegangen. Das Tiermärchen dagegen, das in seinem Ursprung mit dem Seelen- und Totemglauben auf das engste verwachsen ist, hat in der Tierfabel nicht nur den Zusammenhang mit diesen mythischen Motiven fast ganz verloren, sondern es ist in der scherzhaften und in der moralischen Form der Fabeldichtung neuen Zwecken dienstbar geworden, die nicht einmal mehr in den Affekten, die die Erzählung auslöst, mit dem ursprünglichen Tiermärchen etwas gemein haben. Darum können wir uns in die Stimmung, die das primitivste Glücks- und Abenteuermärchen spiegelt, noch heute zurückversetzen, denn diese Stimmung ist uns noch immer nicht nur aus unsern Kindermärchen, sondern aus allen möglichen andern Formen erzählender Dichtung geläufig. Aber in die Gefühls- und Vorstellungswelt des primitiven mythologischen Tiermärchens können wir uns nicht mehr versetzen, oder es ist das doch nur dann einigermaßen möglich, wenn wir uns in jene Naturanschauung einzuleben suchen, für welche die von uns heute gezogene Grenze zwischen Mensch und Tier noch nicht existierte, und der Glaube an die wechselnden Verkörperungen der Psyche, an die Ahnengeister und Schutzdämonen in Tiergestalt dem Leben und Treiben der Tiere ein erhöhtes Interesse zuwandte.

Versuchen wir es hiernach die psychologischen Grundformen des Mythenmärchens, entsprechend den in ihm herrschenden und für die ursprüngliche Bedeutung wie für die späteren Wandlungen maßgebenden Motiven aus der Fülle der bei Natur- und primitiven Kulturvölkern vorkommenden Märchenstoffe zu sondern, so muß freilich von vornherein darauf verzichtet werden, eine solche Einteilung nach fest bestimmten logischen Gesichtspunkten vorzunehmen. Das Märchen überhaupt und vollends das Mythenmärchen mit seiner noch lebendig gebliebenen Zauberkausalität ist eine Phantasieschöpfung, die so sehr jeder verstandesmäßigen Logik widerstrebt, daß hier auch die unterscheidenden Merkmale nur psychologische sein können, und

daß man eine streng durchzuführende Scheidung der Motive schon deshalb nicht erwarten darf, weil eine solche in der Wirklichkeit nirgends vorhanden ist. Immerhin stehen sich in dieser Mischung der Elemente deutlich solche von subjektiver Natur und andere objektiven Ursprungs gegenüber. Jene wurzeln in den unvergänglichen Eigenschaften des menschlichen Gemüts. Die Motive, die aus dieser Wurzel erwachsen sind, reichen daher von den frühesten Anfängen der Mythenbildung bis in die spätesten Formen der Märchendichtung und ihrer novellistischen und epischen Weiterbildungen hinein: es ist das menschliche Schicksal mit seinem Wechsel von Glück und Unglück, von Erfolg und Mißgeschick, das von unvordenklichen Zeiten her das unerschöpfliche Thema menschlichen Sinnens bildet und als solches in die Mythenbildung und in die aus ihr entspringende Dichtung aller Zeiten und Völker übergeht. Darum ist diese erste, subjektive Klasse der Schicksalsmotive höchstens insofern von den andern, aus objektiven Eindrücken herstammenden zu scheiden, als es von frühe an Mythenmärchen gibt, in denen jene stark überwiegen. Wir können sie die Glücksmärchen nennen. Schon in ihren Anfängen sind es vorzugsweise menschliche Helden, die handelnd und leidend in ihnen auftreten, und dieser Zug, der mit ihrem Ursprung aus dem Wechsel menschlicher Schicksale auf das engste zusammenhängt, ist es zugleich, der ihnen ihre Unvergänglichkeit weit über das Zeitalter des Mythus hinaus sichert. Als mitwirkender Faktor geht aber das Schicksalsmotiv zumeist auch in solche Märchenformen ein, in denen objektive, in der Naturanschauung und dem Verhältnis des Menschen zu seiner Umgebung wurzelnde Bedingungen die entscheidende Bedeutung besitzen. Diese sind gerade in der Periode des Mythenmärchens um so mehr die vorwaltenden, als die selbständige Betätigung des eigenen Seins hier noch zurücktritt gegenüber den übermächtigen Einflüssen der Naturumgebung. Solcher objektiver Motive gibt es vornehmlich zwei, die, in der ursprünglichen Naturanschauung nicht deutlich geschieden, vielfach ineinanderfließen, da jene beseelende Apperzeption, die die Objekte der Natur in menschenähnlich handelnde Wesen verwandelt, hier zwischen dem wirklich Lebendigen und dem lebendig Vorgestellten höchstens Grad-, aber keine Wesensunterschiede kennt. Immerhin ist schon in der Aufeinanderfolge, in der die Objekte in

bevorzugter Weise in den Blickpunkt der mythologischen Apperzeption treten, ein Weg vom Nahen zum Fernen erkennbar, der mehr und mehr von den durch unmittelbaren Kontakt das Leben des Menschen fördernden oder gefährdenden Wesen seiner Umgebung zu den mehr indirekt, daher aber freilich um so tiefer sein Wohl und Wehe berührenden Objekten der großen Welt, zu den Gestirnen, Wolken und andern Himmelserscheinungen, hinüberführt. So treten zwei objektive mythische Motive einander gegenüber: die biologischen und die kosmologischen. Beide sind sowohl vermöge der ihnen gleichförmig zugeteilten Attribute des Lebens wie infolge der Nähe, in der die Objekte der irdischen Welt, die Berge, Felsen, die hochwachsenden Bäume und die in weite Ferne schweifenden Vögel in solche der himmlischen übergehen, nirgends durch scharfe Grenzen geschieden. Abstrahieren wir hier zunächst von diesen in den Eigenschaften der mythologischen Apperzeption begründeten Mischungen und Übergängen, so lassen sich aber, jenen objektiven Motiven entsprechend, die Tiermärchen, die Pflanzenmärchen und die Himmelsmärchen als die drei von den Eindrücken der Umwelt ausgehenden Formen mythischer Erzählungen unterscheiden. In sie alle reichen, von frühe an mehr oder minder ausgesprochen die Schicksalsmotive hinüber. Zugleich zeigen sie in der Reihenfolge, in der sie im mythologischen Denken die Herrschaft führen, eine bestimmte Gesetzmäßigkeit, in der sich deutlich die Entwicklung der Naturanschauung selbst spiegelt. Zuerst steht das Tiermärchen durchaus im Vordergrund. Wie in der Geschichte der bildenden Kunst das Tier der Pflanze vorangeht und die Darstellung der letzteren bei der Entwicklung des Ornaments vielfach sich in der Umbildung tierischer zu pflanzlichen Formen betätigt, so ist auch das Pflanzenmärchen, abgesehen von nebensächlichen Verwendungen von Bäumen und andern Pflanzen in sonstigen Märchenformen, allem Anscheine nach ein später Ableger des Tiermärchens, der sich aus diesem zumeist erst unter dem Einfluß der Kultur des Bodens und des mit diesem verbundenen Kultus entwickelt hat. Mit dem Pflanzenmärchen gleichzeitig ist die Herrschaft der dritten Gattung, der Himmelsmärchen, zu denen die Ansätze zwar in einzelnen Mythen von frühe an nicht fehlen, die aber doch erst die Überhand gewinnen, wo auch im Kultus und im kosmogonischen Mythus die

Bedeutung der Himmelsgötter in den Vordergrund tritt. Neben diesen Gattungen entwickelt sich endlich, in seinen Anfängen bis in die frühesten Stadien der Mythenbildung zurückreichend, das Kulturmärchen, eine Form mythologischer Erzählung, die gewisse Kulturgüter, wie die Verwendung des Feuers, die Erfindung von Waffen und Werkzeugen, die Bebauung des Ackers usw., zu ihrem Gegenstande hat, und die schließlich in die der Sage parallelgehende Form der Legende überführt.

3. Das Glücksmärchen.

a. Allgemeine Motive des Glücksmärchens.

Im Vordergrund der mythenbildenden Motive stehen von frühe an die Wechselfälle des Geschicks. Der Erfolg in Jagd und Krieg, das Bestehen der Gefahr und der Sieg im Wettkampf um Besitz und Ruhm, — das sind die Fragen, die das Interesse des Menschen zu allen Zeiten beschäftigen und seine Affekte erregen. Die subjektiven Gefühle, die diese Erlebnisse begleiten, objektivieren sich aber der naiven Phantasie als Zauberwirkungen, über die der Erfolgreiche verfügt, und die ihm durch die Hilfe schützender Zauberwesen zuteil werden, oder als solche, die dem Unterliegenden dämonische Ungeheuer oder haßerfüllte dämonische Tiere und menschliche Zauberer bereiten. So erweckt das mythologische Zaubermärchen die Gebilde des primitiven Dämonenglaubens zu gesteigertem Leben. Es läßt sie mannigfaltigere Formen annehmen und verleiht ihnen einen dauernderen Bestand. Denn die der unmittelbaren Umgebung angehörenden Träger dieser magischen Kräfte sind immer gegenwärtig; und wo die Wahrnehmung ihres gewöhnlichen Tuns und Treibens Zweifel an der Wirklichkeit einer solchen Zauberwelt erwecken könnte, da wird diese durch den Traum und die Fiebervision wach erhalten, oder da kommt das Vertrauen in die Überlieferung zu Hilfe, die von gewaltigen Ungeheuern und Zauberern der Vergangenheit oder von einer Vorzeit erzählt, in der die Tiere dem Menschen noch näher standen, und in der ihm ihre Sprache verständlich gewesen sei[1]).

[1]) James Mooney, Myths of the Cherokees, Ethnol. Rep. Washington, XIX, 1, 1900, p. 249f.

Jene Wechselfälle des Geschicks, die das unermüdlich wiederkehrende Thema des Märchens bilden, begegnen uns nun vornehmlich in zwei Gestaltungen, in denen sie in der Märchendichtung aller Zeiten fortwirken: die eine hat die wunderbare Errettung aus Not und Gefahr, die andere den durch unwiderstehliche Zaubermächte herbeigeführten Untergang in Schmach oder Tod zum Inhalt. Darin, daß beide Wendungen des Geschicks in der Regel neben- und nacheinander in Szene treten, bleibt das Glücksmärchen ein phantastisches Bild des wirklichen Lebens, indes zugleich die verstärkende Wirkung zur Geltung kommt, die die Affekte nach dem Gesetz des Kontrastes der Gefühle aufeinander ausüben. Hierin besteht das Motiv psychologischer Steigerung, das sich von hier aus in die höhere epische und dramatische Dichtung fortsetzt, die beide noch jenen Wechsel menschlicher Schicksale mit dem Zaubermärchen gemein haben. Ebenso bekundet sich darin, daß die Tüchtigen und Guten schließlich siegen und die Schlechten untergehen, schon in der frühesten Märchendichtung ein Gegensatz der Charaktere und Handlungen, in dem man immerhin die Keime einer sittlichen Wertbeurteilung erblicken kann; nur daß freilich hier die Begriffe des Guten und Schlechten überall von dem umgebenden Medium primitiver Zaubervorstellungen bestimmt sind. Auch macht das ursprüngliche Märchen seine Lieblinge meist erst dadurch als solche kenntlich, daß es sie tatsächlich siegen läßt, indes sich die Gegenstände seines Hasses von frühe an durch ungeheuerliche Gestalt und abscheuerregende Eigenschaften zu verraten pflegen. So kehren der Riese und das vielköpfige Ungeheuer überall wieder, um die überwältigende Macht und die vielfache von allen Seiten drohende Gefahr zum unmittelbarsten sinnlichen Ausdruck zu bringen. Unter den Eigenschaften aber sticht als die hassenswerteste die des Menschenfressers hervor, ein Zug, der wiederum der Märchendichtung aller Kulturstufen geblieben ist. Mag in ihm ursprünglich wohl der einst bestehende wirkliche Kannibalismus anklingen, so bleibt doch auch da, wo eine solche Erinnerung längst verschwunden ist, diese Vorstellung des menschenvertilgenden Ungeheuers in menschlicher Gestalt durch das Entsetzen, das sie erregt, unauslöschlich dem Gedächtnis eingeprägt. Dabei bleiben übrigens die Zaubermittel, über die alle Gattungen von Märchenwesen, die Lieblinge des Er-

zählers wie die gefürchteten oder verspotteten Ungeheuer verfügen, im wesentlichen die nämlichen, unter ihnen vor allem die zauberhafte Verwandlung. Ist sie doch sichtlich der einfachste Weg, auf dem die Märchenphantasie ihren Günstlingen Glück und Rettung aus der Gefahr, den ihr Verhaßten oder von ihr Verhöhnten Untergang und Mißgeschick bereiten kann. Darin unterscheidet sich wieder das ursprünglichere Mythenmärchen nicht von seinen späteren Nachkömmlingen. Nur ist jenes noch reicher an wunderbaren und doch wie selbstverständlich erscheinenden Verwandlungen, während in diesen meist spezifische Zaubermittel nötig sind, um Verwandlungen oder sonstige Wunder hervorzubringen. Die Zauberwaffen und Zauberschilde, die Talismane und wundertätigen Kräuter, die der Medizinmann mit sich führt, fehlen freilich auch in den frühesten Zaubermärchen nicht ganz; aber im Vergleich mit der späteren Märchendichtung treten sie noch zurück gegenüber den ohne solche Zwischenmittel geschehenden, gewissermaßen selbst zu den natürlichen Vorgängen gezählten wunderbaren Ereignissen.

b. Das reine Abenteuermärchen.

Die allgemeinste Form, in der diese Motive des Glücksmärchens in der Volkserzählung zum Ausdruck kommen, ist die des reinen Abenteuermärchens. Das Abenteuer als solches, ohne besondere Rücksicht darauf, ob es dem Guten gut oder dem Schlechten schlecht geht, fesselt hier die Phantasie. Die moralischen Eigenschaften des Helden spielen überhaupt noch keine Rolle. Nur fordert es der Wunsch nach einem befriedigenden Zusammenschluß der Geschichte, daß diese glücklich endet. So entgeht in einer Kaffirerzählung der Märchenheld Sikulume den Nachstellungen mehrerer Kannibalen dadurch, daß er auf den Rat einer alten Frau einen Stein mit Fett beschmiert. Die Kannibalen, die das Fett riechen, streiten sich um den Stein. Der eine von ihnen verschlingt ihn, worauf dann die andern ihren Genossen verschlingen. Dieser Kunstgriff, der die Kannibalen in der Verfolgung aufhält, wiederholt sich nun zunächst noch mehrmals. Hierauf wirft Sikulume seinen Mantel weg und läßt ihn in entgegengesetzter Richtung davon fliegen, um die Kannibalen, die dem Mantel nachjagen, irrezuführen. Endlich begegnet Sikulume seinen Freunden, von denen der eine, ein kleiner zauberkundiger

Mann, als die verfolgenden Kannibalen sich wieder nahen, einen Stein in eine Hütte verwandelt, die alle aufnimmt, aber für die Kannibalen ein Stein bleibt. Als diese sich an dem Stein die Zähne ausgebissen haben, lassen sie endlich von der Verfolgung ab. Dem nach diesen Abenteuern mit seinen Gefährten nach Hause zurückgekehrten Sikulume teilt nun eine alte Frau mit, das ganze Dorf sei von einem Wasserungeheuer verschlungen worden. Darauf springt Sikulume ins Wasser, läßt sich ebenfalls von dem Ungetüm auffressen, bohrt aber dann von innen ein Loch in dieses, so daß es stirbt und das ganze Dorf, Menschen und Vieh wieder aus ihm hervorkommen. Aus dem Fell des Ungeheuers macht Sikulumes Schwester ihm einen Mantel und Sandalen, mit denen er auszieht, um die Tochter eines fernen Häuptlings zu freien, der, ebenfalls ein Zauberer, bis dahin alle, die in dieser Absicht zu ihm kamen, getötet hat. Sikulume gewinnt aber die Liebe des Mädchens, und nach einigen Verwandlungen, bei denen er zuerst von der Mutter in ein Elentier, dann von dem Mädchen selbst, die ihn ins Feuer wirft, in ein Stück Kohle und endlich, indem sie diese Kohle ins Wasser wirft, wieder in einen Menschen verwandelt ist, ergreift er mit ihr die Flucht. Auf diese nimmt das Mädchen ein Ei, einen Milchsack, einen Topf und einen Stein mit. Als der Vater die beiden verfolgt, wirft sie zuerst das Ei hin, das wird zu einem dichten Nebel, der die Fliehenden verbirgt, dann den Milchsack, der wird zu einem großen Wasser, dann den Topf, der verbreitet ringsum Finsternis, endlich den Stein, der sich zu einem mächtigen Fels erhebt. Da muß der Verfolger umkehren, Sikulume aber kehrt mit seiner Frau in sein Dorf zurück und wird ein großer Häuptling[1]. Diese Erzählung, deren Grundthema in den Märchentraditionen der verschiedensten Ländergebiete bald mit dem Nebenmotiv der rückwärts geworfenen Zaubergegenstände bald ohne dasselbe und noch sonst mit mannigfachen Variationen des Inhalts wiederkehrt, ist ein typisches Beispiel für diese Stufe des Mythenmärchens[2]. Der

[1]) G. Mc Call Theal, Kaffir Folk-Lore, p. 85 ff.

[2]) Parallelen der obigen Erzählung finden sich bei den Buschmännern, den Algonkins in Nordamerika. Aber auch in ozeanischen und asiatisch-europäischen Märchen klingt das gleiche Thema an: so in der griechischen Jasonmythe, in der besonders auch die beiden verbreiteten Motive, die Gewinnung eines von Zauberwesen

Held wie seine Gegner verfügen über alle erdenklichen Zauberverwandlungen meist ohne weiter hinzukommende magische Mittel. Der Held siegt, weil er durch stärkeren Zauber seine Feinde zu betören oder abzuwehren weiß. Aus den bei der rettenden Flucht gebrauchten Zauberverwandlungen ersieht man deutlich, wie schon die phantastische Steigerung natürlicher Eigenschaften der Objekte oder von ihnen erregter Assoziationen genügt, um die Objekte zu Zaubermitteln zu machen. Das Feuer zerstört: demzufolge vernichtet es auch das durch Verzauberung entstandene Tier, das es zu Kohle verbrennt. Die glühende Kohle wird aber durch Wasser gelöscht: demnach wird diese auslöschende Wirkung zum Gegenzauber, der die ursprüngliche Natur des Verzauberten wiederherstellt. Das zerbrechende Ei, das seinen Inhalt über die Umgebung ergießt, assoziiert sich mit der Vorstellung eines aufsteigenden Nebels, der flüssige Inhalt des Sacks mit einem ausgedehnten See, der dunkle Innenraum des Topfes mit der Finsternis und der kleine Stein mit der eines gewaltigen Felsblocks. Das sind sicherlich nicht etwa absichtliche Symbolisierungen, sondern in diesen Steigerungen und Assoziationen betätigt sich lediglich das unwillkürliche Spiel der Phantasie, das durch die Eindrücke selbst und die von ihnen ausgelösten Vorstellungen gelenkt wird. In diesen Prozeß greifen dann noch Erinnerungen an leicht verfügbare, in der gleichen Erzählung verwendete oder durch Tradition geläufige Motive ein. Zu der ersten und einfacheren, der Märchendichtung überaus geläufigen Art der Erinnerungsmotive gehören in dem obigen Beispiel die Verdoppelung der Kannibalenszene und das wiederholte Zurückwerfen von Zaubergegenständen. Weit verbreitete und darum möglicher Weise ganz oder teilweise von außen aufgenommene Bestandteile sind ferner das Motiv der Rettung durch die Verzauberung dieser zurückgeworfenen Gegenstände sowie das des verschlingenden Ungeheuers, das zuerst in den Kannibalenszenen und dann in der Rettung des Helden und seines Dorfes aus dem Bauche des Ungeheuers noch einmal in einer bei zahlreichen Natur- und Kulturvölkern vorkommenden Komplikation auftritt. Sie wird uns unten in anderem Zusammenhange bei der

bewachten Schatzes und die Hilfe der zauberkundigen Tochter seines Besitzers, wiederkehren. Noch andere Parallelen zu dem gleichen Thema hat Andrew Lang gesammelt (A far travelled Tale, Custom and Myth, 1885, p. 87 ff.).

Betrachtung der »Verschlingungsmythen« näher beschäftigen. Bei allen diesen sei es selbständig entstandenen, sei es zugewanderten Motiven der Bedrohung durch verfolgende Feinde und Ungeheuer und der wunderbaren Rettung spielt übrigens der Angsttraum und seine Lösung, dessen Bedeutung auch für die Vorstellung von Ungeheuern bereits früher betont wurde, wiederum eine unverkennbare Rolle[1]. Noch jetzt beobachten wir in unseren Träumen nicht selten, wie sich die Angstgefühle, die aus verstärkten Herz- und gehemmten Atembewegungen entspringen, zur Bedrängnis durch verfolgende Tiere oder Feinde und, wenn die Angstgefühle sich lösen, zu Vorstellungen wunderbarer Errettung aus der Gefahr gestalten. Auch das Motiv der Wiederholung der Vorgänge hat hier in regelmäßig sich wiederholenden, durch die gesteigerte Erregbarkeit der Sinneszentren phantastisch umgestalteten Eindrücken sein physiologisches Substrat[2]. In der obigen Fluchtszene begegnen sich dann dieses aus dem Angsttraum stammende, in die Märchendichtung hinübergewanderte Motiv sich häufender Hindernisse mit dem andern des Zaubers durch rückwärts geworfene, dadurch dem eignen Anblick entzogene, und so einer geheimnisvollen Verwandlung fähig gewordene Gegenstände. Es ist die gleiche Vorstellung, die uns in anderer Verbindung in dem weit verbreiteten Mythus von der Entstehung der Menschen aus zurückgeworfenen Steinen begegnet[3]. Eine Wirkung dieser Verlegung eines Zaubervorgangs ins Unsichtbare ist auch das meist sie begleitende Verbot, nach dem geheimnisvollen Vorgang sich umzusehen. Eine weitere Folge ist es dann, daß der Verstoß gegen dieses Verbot den es Übertretenden selbst verzaubert: man vergleiche die Verwandlung von Lots Weib in eine Salzsäule, als sie sich nach den durch Gottes Ratschluß untergehenden Städten umsieht (1. Mos. 19, 26). Die Erstarrung, die psychologische Begleiterscheinung des Staunens und Schreckens, objektiviert sich hier unmittelbar zur Verwandlung in Stein, deren weite Verbreitung im Märchen in der Bedeutung einer Strafwirkung

[1]) Teil II, S. 109 ff.

[2]) Vgl. Physiolog. Psychologie⁵, III, S. 652 ff.

[3]) Einen ähnlichen Behinderungszauber durch zurückgeworfene Gegenstände wie in dem obigen Kaffirmärchen vgl. in einem solchen der Menomini-Indianer, W. J. Hoffmann, Ethnol. Rep. Washington, XIX, 1896, p. 196 ff. Desgleichen im neugriechischen Märchen (von Hahn, Neugriech. und alban. Märchen II, Nr. 68), im litauischen (Leskien und Brugmann, Litauische Volkslieder und Märchen Nr. 9) und sonst noch.

sich teils aus diesem psychologischen Moment, teils aus der natürlichen Assoziation mancher Steine mit menschlichen Formen erklärt. Daß der Schluß der Erzählung, der Held sei ein großer Häuptling in seinem Dorfe geworden, in keinem andern Zusammenhang mit den vorangegangenen wunderbaren Abenteuern steht, als in der glücklichen Rettung, ist endlich diesem mit der großen Mehrzahl der Märchen gleicher Art, bei denen es die Herrschaft der Zauberwirkung zu einer individuellen Gestaltung des Helden nicht kommen läßt, gemein. Wo eine Geschichte überhaupt einen Helden hat, da pflegt sie mit der Versicherung zu schließen, dieser sei ein großer Krieger, Jäger oder Häuptling geworden. Noch steht aber dieser Schluß in keinem inneren Zusammenhang mit den vorangegangenen Abenteuern. Diese selbst könnten auch ganz anders beschaffen sein oder sich ins unbegrenzte weiter fortsetzen, wie denn nicht selten solche Märchen offenbar aus mehreren, die ursprünglich getrennt waren, zusammengeschweißt sind. Die einzige Bedingung ist, daß der Held aus allen seinen Abenteuern als Sieger hervorgehe. Da der Hörer nicht mehr verlangt, als dieses glückliche Ende zu erfahren, so schließt sich jedoch in dieser Versicherung das noch lose zusammengefügte Märchen zu einem Ganzen zusammen.

Eine besondere Färbung gewinnen solche Schicksalsmärchen da, wo sie unter dem Einfluß der Geister- und Dämonenvorstellungen stehen, so daß sich ihnen nun besonders stark der Zug des Spukhaften mitteilt. Dies mag das folgende, auch sonst einem von dem der vorigen Erzählung wesentlich abweichenden Kulturmedium angehörende Märchen der Odschibwä-Indianer veranschaulichen: »In einem Wald wohnte eine Hexe, die hatte einen Zauberball, mit dem sie Kinder fing, indem der von ihr fortgeworfene Ball die Eigenschaft hatte, stets wieder zu ihr zurückzukehren. Auf diese Weise fing sie eines Tages auch den Knaben eines im selben Walde wohnenden Jägers, den sie nun die Kunst lehrte, über die Geister, namentlich über die der Tiere und Vögel die Herrschaft zu gewinnen, um mit ihrer Hilfe zu zaubern. Als der Knabe, um das zu erreichen, 50 Tage lang gefastet hatte, gehorchten ihm in der Tat alle Geister, und er machte sich jetzt auf den Weg, um einem bösen Dämon das Geld, das er besaß, und eine Zauberbrücke, die sich auf Befehl beliebig verlängern oder verkürzen ließ, wegzunehmen.

Die hilfreichen Geister verliehen dem Knaben wunderbare Kräfte: er konnte seine Gestalt verändern und alles sehen und hören was in weiter Entfernung vor sich ging. Um das Haus des Dämons zu finden, befestigte er auf den Rat der Hexe den Zauberball an seinem Fuß und erreichte so, dem Ball nachgehend, einen reißenden Fluß, an dessen anderm Ufer er das Haus des Dämons erblickte. Er kam mit Hilfe des Balls glücklich hinüber. Dort saß der Böse in einem Zimmer, die kleine Brücke und die Goldsäcke bewachend, die von den Querbalken des Hauses herabhingen. Um ihn aus dem Hause zu entfernen, befahl nun der Knabe seinen hilfreichen Geistern, ihn hungrig zu machen. Nachdem sich infolgedessen der Dämon entfernt hatte, um Essen zu holen, nahm der Knabe die Goldsäcke und die Brücke weg und versteckte sich damit in einem Kleid, das in der Ecke der Hütte hing. Als nun jener bei der Rückkehr sein Gold gestohlen fand, suchte er lange nach dem Dieb und fand ihn endlich in seinem Versteck. Indessen hatte sich dieser mit Hilfe der Geister ganz klein gemacht und das Gold samt der Brücke, die sich entsprechend verkleinert hatten, in seiner Achselhöhle festgeklebt. Dennoch entdeckte sie hier der Böse und, nachdem er sie abgekrazt, befahl er seiner Dienerin, den Knaben zu kochen. Er selbst ging dann, seine Freunde, die Wasserdämonen, dazu einzuladen. Da schlug ihm der Knabe vor, er solle ihn doch, da er gar zu dünn geworden, erst einige Tage füttern, damit die Mahlzeit zureiche. Diesem Rat folgte er, und nach zwei Tagen schon war der Knabe so unförmlich dick, daß er seinen Kopf nicht mehr bewegen konnte. Als nun, während der Dämon gegangen war seine Freunde einzuladen, die Dienerin den Knaben kochte, bewirkte dieser mit Hilfe seiner Geister, daß ihn das kochende Wasser nicht verbrannte, sondern ihm seine frühere Gestalt wiedergab. Sobald dies geschehen war, sprang er aus dem Wasser, übergoß damit die Magd, nahm das Geld und die Brücke mit und zündete die Hütte an. Wie nun der Dämon zurückkehrte und den Untergang seiner Hütte sah, merkte er, daß er dem Ballträger nichts anhaben könne. Er lief daher zum Fluß und bot dem Knaben, der bereits diesen überschritten hatte, seine Dienste an. Dieser ging scheinbar auf das Anerbieten ein und legte die Brücke über den Fluß. In dem Augenblick, wo der Verfolger mitten darauf stand, ließ sie nun der Knabe zusammenschrumpfen, und jener fiel ins Wasser und ertrank.

Auf der Heimreise vergaß jedoch unser Held die Hilfe seiner Geister anzurufen. Infolgedessen verirrte er sich und legte sich hungrig und müde nieder. So traf ihn ein Zauberer, der machte aus einem Stück Pappelholz eine Frau, der er befahl den Ballträger zu speisen, worauf er verschwand. Mit ihr verheiratete sich dann der Knabe, und sie lebten eine Zeitlang einträchtig in ihrer Hütte, bis ihn eines Tages die Wanderlust weiterführte. Da fiel die Frau plötzlich um und war wieder ein Stück Holz. Nun erlebte der Ballträger noch mancherlei Abenteuer. Zuerst kam er zu einer Hütte, in der eine Frau mit rotem Haar wohnte, die Menschenfleisch aß und mit ihm spielen wollte. Aber die Vögel warnten ihn vor ihr. Sie trug, wie ihm der Specht verriet, ihr Herz nicht in der Brust, sondern unter dem roten Haar verborgen. Darauf tötete sie der Ballträger nach kurzem Kampf und schenkte dem Specht ihren Skalp, den er heute noch trägt. Dann traf er im Wald eine fliehende Frau. Die sagte ihm, ein Riese komme hinter ihr her, der ihr halbes Dorf bereits aufgefressen habe. Auch zeigte sie ihm in einem Felsen das Haus des Riesen. In dieses begab sich der Ballträger, verrammelte die Tür und erwartete den Riesen. Als dieser die Tür geschlossen fand und zum Fenster hereinstieg, hieb er ihm den Kopf ab. Den Körper verbrannte er, und dabei kamen nun aus ihm die Reste derer zum Vorschein, die er verzehrt hatte. Da schoß der Ballträger sechsmal seinen Pfeil gen Himmel empor. Die Reste wurden jetzt wieder lebendig und kehrten in ihr Dorf zurück, wo der Häuptling dem Ballträger seine Tochter zur Frau gab. Dieser konnte aber nicht lange still liegen, sondern zog bald weiter. Er kam abermals in einen Wald zur Hütte einer Hexe, die Menschenfleisch aß und ihm einen Wettlauf vorschlug, wobei der Gewinnende den andern töten sollte. Zunächst war die Hexe dem Ballträger immer voraus. Aber dieser überholte sie endlich, indem er sich abwechselnd in einen Wolf, eine Taube, eine Krähe, einen Habicht und in einen Kolibri verwandelte, sobald er in einer dieser Gestalten ermüdet war. Nun tötete er die Hexe und wanderte weiter. Da begegnete er, nachdem er noch einen Kampf mit einem zaubergewaltigen weißen Bären siegreich bestanden hatte, einem Wasserungeheuer, das er zu fangen suchte, das aber eine giftige Flüssigkeit gegen ihn ausspritzte. Jetzt wußte er, daß er an dieser sterben werde. Er eilte daher nach Haus und be-

fahl seine Leiche, wenn er gestorben sei, auf einem Baumgerüst auszusetzen. Als das geschehen war, rollte sein Ball von selbst zu dessen früherer Besitzerin zurück. So wußte diese, daß er gestorben sei, und sie verwandelte nun den Geist des Toten in einen Rotvogel, der sich in einer benachbarten Hütte niederließ und dort für die Seinigen Nahrung sammelte, bis die Frau des Ballträgers ihn eines Tages auf Befehl ihres Schwiegersohns tötete und Herz und Kopf ihren Knaben zu essen gab. Als diese die Teile gegessen hatten, wurden sie zornig gegen die Mörder ihres Vaters und verließen die heimische Hütte, um nie wiederzukehren. Unterwegs übernachteten sie bei einer alten Frau, und diese entdeckte nun, nachdem jene am Morgen gegangen waren, Gold auf dem Boden ihrer Hütte, das im Augenblick verschwand, als sie danach griff. Das war das Gold, das der Rotvogel als Geist noch unter seinen Armen getragen, und das die Knaben mit ihm verzehrt hatten. Indessen war der Ball wiederum zu seiner ursprünglichen Besitzerin zurückgerollt, die daraus erkannte, daß abermals dem Ballträger Unglück begegnet sei. Sie ließ den Ball vor sich herrollen und kam so zu dem Gerüst, auf dem jener lag. Da erweckte sie ihn zum Leben, und er gab ihr nun die Brücke und das Gold zurück, die er dem Dämon abgenommen hatte. Hierauf vergrub sie beide in die Erde, so daß sie den Menschen nie wieder sichtbar geworden sind. Der Ballträger aber kehrte zu seiner Familie zurück, von der er so lange getrennt gewesen, und unterstützte seinen Vater, der jetzt ein alter Mann geworden war«[1]).

Auch diese Geschichte ist ein reines Abenteuermärchen, in der spezifischen Form, wie sie sich bei wandernden Jägerstämmen als phantastisches Bild der eigenen Lebensweise wohl ausbilden kann, wie sie dann aber weit über diese Stufe hinaus infolge der natürlichen Affinität, in der Wanderlust und Abenteurerleben, der überraschende Wechsel der Umgebung und der Eindruck des Wunderbaren zueinander stehen, erhalten bleibt. Freilich gehört dazu eine Phantasie, wie sie durch das einsame Streifen in Wald und Steppe, den Verkehr mit der Tierwelt und die stete Wachsamkeit gegen drohende Gefahren geweckt wird, um das Wandermotiv zu einer solchen Fülle

---

[1]) W. J. Hoffmann, The Menomini Indians, Ethnol. Rep. Washington, XIV, 1896, p. 223 ff.

wechselnder Bilder und Zauberverwandlungen zu gestalten wie es hier geschehen ist. Zugleich sieht man deutlich, wie dieses Wandermotiv dazu herausfordert, ursprünglich unabhängig entstandene Erzählungen oder Varianten der gleichen Geschichte zu verbinden. So sind besonders die beiden Berichte vom Ende des Ballträgers, die Verwandlung seiner Seele in einen Rotvogel und seine Wiederbelebung, außerdem aber auch die wiederholten Begegnungen mit Hexen, die ihn zum Spiel auffordern, ursprünglich wohl nebeneinander erzählte Varianten gewesen. Das eigentümliche Geistesleben der Indianer Nordamerikas, wie es noch in zahlreichen ähnlichen Abenteuermärchen zu erkennen ist, tritt uns aber, abgesehen von dem allgemeinen Medium des Geister- und Dämonenglaubens dieser Rasse, in manchen einzelnen Zügen entgegen: so in dem Zauberball, der an die auch in manche Kultzeremonien hereinreichende Bedeutung des Ballspiels erinnert, sowie in dem hier wie in andern Mythen sehr häufigen Motiv des Wettlaufs, das gleichfalls im Spiel wie im Kultus bei diesen Stämmen eine große Rolle spielt[1]. In manchen Fällen sind es, entsprechend der von den Indianern heilig gehaltenen, von den Weltrichtungen hergenommenen Vier- oder Sechszahl, vier oder sechs Bälle, die bei den magischen Zeremonien und Behexungen verwendet werden. Ebenso wird der Wettlauf nach den vier Windrichtungen unternommen[2]. Nicht minder schießt in der obigen Erzählung der Ballträger seinen Pfeil sechsmal nach dem Himmel. Die Stellung, die das Spiel in den Kultzeremonien dieser Völker einnimmt, und die an die analoge des Tanzes erinnert, steht überhaupt wohl in enger Verbindung mit jener Neigung zum Geister- und Dämonenglauben, der auch im Märchen einen breiten Raum einnimmt, und der die amerikanische Rasse noch in jüngster Zeit dem aus den Kreisen der weißen Bevölkerung zugewanderten Spiritismus besonders zugänglich gemacht hat[3]. Die intensive Spannung, die das Wett- und Glücksspiel wachruft, ist in der Tat in ihrem subjektiven Gefühlston ebenso der

[1] W. J. Hoffmann, a. a. O. p. 127 ff. Zur allgemeinen Verbreitung des Ball- und Laufspiels, sowie der mit ihnen zusammenhängenden Zeremonien vgl. Stewart Culin, The Games of the North American Indians, Ethnol. Rep., XXIV, 1907, p. 561 ff. Über deren kultische Bedeutung vgl. Kap. VI.

[2] Dorsey, The Pawnee, p. 480, 536.

[3] Vgl. Teil I, S. 406.

atemlosen Erwartung des dem Wilde auflauernden Jägers wie der bangen Furcht verwandt, die den einsamen Wanderer bei den unheimlichen Geräuschen und vorüberhuschenden Schatten des Waldes beschleicht. So begreift es sich wohl, daß dem Spiel mit seinen an die Chancen von Gewinn und Verlust gebundenen Affekten auf einer Stufe naiver Naturanschauung, die noch unmittelbar die subjektiven Regungen des Gemüts nach außen trägt, der gleiche unheimliche Zauber innewohnt, der in der Geister- und Dämonenwelt den Menschen bald sichtbar bald unsichtbar umgibt. Zu allem dem gesellt sich endlich in unserer Erzählung ein letzter, über die Alte wie die Neue Welt verbreiteter Zug des Seelenglaubens, der möglicherweise von außen zugewandert, freilich aber auch eben wegen seiner naheliegenden Beziehungen zu überall wiederkehrenden Seelenvorstellungen selbständig entstanden sein kann: das ist die rothaarige Hexe, die ihr Herz im Haar trägt. In ihr mischen sich zwei uns schon bekannte Motive des Seelenmythus, der Sitz der Seele im Herzen und im Haar, und die Vorstellung von den Translokationen der Seele[1]). Daß beide einander ohnehin verwandte Vorstellungskreise sich assimilieren, liegt um so näher, da sich in den zwei Vorstellungen des Menschen ohne Herz und der Seele im Haar die beiden Hauptseiten des Zauberglaubens, das unheimliche Grauen und die magische Wirkung nach außen, vereinigen. Wie sich in der Vorstellung des Seelenlosen, aber scheinbar Beseelten die Furcht vor dem Toten mit der vor dem Dämon verbindet, so ist das Haar, wie sein bis in späte Zeiten herabreichender Gebrauch in Amuletten zeigt, vor andern Teilen des Körpers der Träger magischer Zauberwirkungen[2]).



So wenig hiernach solche Glücksmärchen, wie sie uns die beiden obigen Beispiele, das afrikanische in einer mehr nach außen gewandten, das amerikanische in einer innerlichen, von dem Seelen- und Geisterglauben getragenen Form darbieten, wahrscheinlich jemals in ihrem ganzen Zusammenhang geglaubt worden sind, so erscheinen sie doch in allen ihren Bestandteilen als Produkte jenes wirklich noch lebendigen oder doch in verhältnismäßig naher Vergangenheit

---

[1]) Vgl. Teil II, S. 123 f. Dazu Frazer, The golden Bough, III, p. 351 ff.
[2]) Vgl. Teil II, S. 270 ff.

lebendig gewesenen Glaubens, der sich in den Zauberriten und Kultzeremonien zu erkennen gibt. Ist auch das Ganze des Märchens für den Erzähler selbst nicht selten eine Dichtung, die er willkürlich abändert, so ist doch das Material, aus dem er sie formt, das allgemein geltende, dem er in der ihn umgebenden Welt und in seinem eigenen Schicksal überall als Wirklichkeit zu begegnen glaubt. Dabei entfernt diese Erzählungen gerade das, was sie gegenüber dem primitiven Märchen zu vollkommeneren dichterischen Formen macht, nämlich die Lust am Fabulieren, die sich in der Häufung der abenteuerlichen Erlebnisse nicht genug tun kann, in ihrem ganzen Zusammenhang von dem Boden der geglaubten Wirklichkeit. Je mehr sich die Abenteuer durch ihre Verbindung steigern und verwickeln, umsomehr wird daher das Ganze zu einer primitiven Form kunstmäßiger Dichtung.

c. Das Motiv der Vergeltung im Glücksmärchen.

Über das Abenteuermärchen erhebt sich eine Reihe anderer Zaubermärchen, die ebenfalls der allgemeinen Klasse der Glücksmärchen zugezählt werden können, in denen sich aber mit den Wechselfällen von Glück und Unglück die Motive der Vergeltung, der Rache für widerfahrenes Übel oder der Belohnung für empfangene Wohltat verbinden. In dem reinen Abenteuermärchen verteilt der Erzähler Glück und Unglück gewissermaßen nach eigenem Gefallen: seinen Lieblingen, den großen Jägern, Kriegern und Häuptlingen, bescheert er den Erfolg; die Gegenstände seines Hasses, die Kannibalen, die Ungeheuer, die bösen Dämonen läßt er unterliegen oder untergehen. Wo die Gefühle der Vergeltung hinzutreten, da geht nun diese Verteilung von Gunst und Ungunst von dem Erzähler auf die handelnden Personen der Erzählung selbst über. Der Mitleidige oder Hilfreiche wird aus der Gefahr gerettet oder mit Glücksgütern belohnt; den Mißgünstigen oder Neidischen ereilt die Strafe. Das sind Motive, die in das Märchen von dem Augenblick an eingehen, wo innerhalb dieser Zauberwelt das Wollen und Streben der handelnden Wesen eine Anteilnahme beansprucht, während doch dieses Wollen noch ganz inmitten des allgemeinen Zaubermediums verbleibt.

So erzählt ein im übrigen der primitiven Stufe noch nahestehendes Eskimomärchen: »Eine alte Frau und ihr Enkel lebten in einer Hütte. Der Enkel hatte ein Kleid von Vogelfedern, über das ihn die

Leute verspotteten. Darüber erzürnte sich die Großmutter, und da sie eine Zauberin war, so verwandelte sie den Jungen in einen schönen Seehund, den alle Männer zu jagen suchten. Der Seehund aber schwamm immer weiter weg von der Küste. Dann ließ die Alte einen Sturm entstehen, in dem alle Männer ertranken, während der Seehund wieder in einen schönen Knaben verwandelt ans Land zurückkehrte. Unter den ausgezogenen Männern entkam nur ein einziger, der mit dem Knaben freundlich gewesen war. Er kehrte nach manchen weiteren Abenteuern (deren Erzählung wohl ursprünglich ein selbständiges Zaubermärchen gebildet hatte) wohlbehalten in seine Heimat zurück[1])«.

Ein weiteres Beispiel, in welchem das Vergeltungsmotiv noch deutlicher hervortritt, ist das folgende von der pazifischen Küste Nordamerikas: »Ein Knabe wurde, weil er heimlicher Weise allerlei Zauberei trieb, von seinen Angehörigen verlassen. Diese schifften sich während seiner Abwesenheit ein. Nur die Großmutter hatte Mitleid: sie verbarg in einer Ecke eine Muschel mit etwas Speise und glühender Kohle und wies einen Hund, den sie zurückließ, an, ihrem Enkel die Muschel zu zeigen. Als dieser nun zurückkehrte und von dem Hund zu dem Essen geführt wurde, weinte er und dachte nach, wer wohl Mitleid mit ihm gehabt habe. Darüber schlief er ein und träumte, ein Mann befehle ihm aufzustehen und sich zu baden. Als er das tat, sah er wieder den Mann, wie er über den Rücken des Hundes strich. Da verwandelte sich der Hund in eine Frau mit schönem schwarzem Haar, und der Knabe selbst war durch das Bad ein schöner junger Mann mit langem rotem Haar geworden. Er nahm nun den verwandelten Hund zur Frau. In einer folgenden Nacht erschien ihm aber wieder der Mann und sagte zu ihm: ‚ich will dir Nahrung und gutes Wetter geben und dich an denen rächen, die dich verlassen haben. Nimm den Zederbast, mit dem du dich zu waschen pflegst, mit dem schlage ins Wasser, so werden viele Heringe herbeikommen'. Also geschah es, und der junge Mann hatte Heringe im Überfluß. Da erschien ihm in einer andern Nacht wieder der Fremdling und sagte: ‚deine Großmutter hatte Mitleid mit dir, sie hat dir Speise und Kohle ge-

[1]) F. Boas, The Central Eskimos, Ethnol. Rep. VI, 1888, 621 ff.

geben'. Jetzt rief der junge Mann, als er erwacht war, den Raben und schickte ihn mit vielen Heringen zu seinen Verwandten. Die Großmutter erkannte sofort, daß die Fische von ihrem Enkel waren, und als der Rabe dreimal mit seinen Fischen kam, da erkannten auch die andern, daß der Zurückgelassene nun reich geworden sei, und sie beschlossen zu ihm zurückzukehren. Hier schlug der junge Mann, den sie zuerst wegen seiner Verwandlung gar nicht erkannten, jeden Morgen mit seinem Zederbast so viel Fische aus dem Wasser, als sie nur immer begehrten. Eines Nachts erschien ihm aber endlich der Fremdling abermals im Traume und gab ihm an, wie er sich an denen, die böse gegen ihn gewesen waren, rächen sollte. Am nächsten Morgen rief er, nachdem er wieder die Heringe herbeigelockt, einen Wal, der alle Fische auffraß. Als nun die Leute den Wal verfolgen wollten, sagte der junge Mann: ,laßt das, ich werde den Wal rufen und in eure Hände geben'. Das geschah so. Als aber der Wal gekommen war und ihn die Leute zerlegen wollten, ließ der junge Mann diejenigen, die gut gegen ihn gewesen, auf die eine, und die, die böse gewesen waren, auf die andere Seite treten und rief dem Wal zu: ,räche mich!' Darauf schlug der Wal mit seinem Schwanz um sich und tötete alle, die bös gegen den Knaben gewesen, die andern ließ er leben« [1]).

Die Traumerscheinung, die hier als die treibende Macht der Zauberverwandlungen und der schließlichen Rache des Helden auftritt, weist deutlich auf die Rolle hin, die Traum und Vision im Glauben wie im Zauberbrauch der nordamerikanischen Indianer spielen. Auch in dieser das Leben eines der Fischerei obliegenden Küstenvolkes spiegelnden Erzählung ist darum, ähnlich wie in dem obigen Wander- und Abenteuermärchen, weniger der Held selbst als der ihn schützende Geist der eigentliche Träger der Handlung.

Direkter noch gehört die folgende, gleichfalls das Thema der strafenden Vergeltung variierende Erzählung der Pawnee-Indianer in das Gebiet der Geistervorstellungen: Ein geheimnisvoller Knabe, der sich später als der Geist des Windes zu erkennen gibt, geleitet einen am Grabe seiner Frau trauernden Mann in das Geisterland.

---

[1]) F. Boas, Indianische Sagen von der nordpazifischen Küste Amerikas, 1895, S. 51ff.

Auf dem Wege dahin versieht ihn eine alte Hexe mit allerlei Zaubermitteln, die ihn den Zugang in das im Süden gelegene Totenland finden lassen und den Geist wieder ins Leben zurückführen sollen. Die Hauptrolle spielen dabei Lehmbälle, die nach viermaliger Berührung den Geist auf die Erde zurückrufen. Nach der Überwindung verschiedener Hindernisse durch die mitgebrachten Zaubermittel, unter denen rote Bohnen, deren Genuß den Verkehr mit Geistern möglich macht, eine Rolle spielen, kehrt der Mann mit der dem Geisterreich Entrissenen in seine Heimat zurück und lebt glücklich, bis er ihr eines Tages untreu wird. Da stirbt die Frau sofort zum zweiten Male. Nach einer Variante der gleichen Erzählung findet der nach Hause zurückgekehrte Mann statt seines Weibes nur noch ihre Gebeine auf dem Bett[1]).

Wie diese und viele andere Beispiele zeigen, tritt das Vergeltungsmotiv in den Märchen der primitiveren Völker fast nur in der Form der Rache auf. Der Märchenheld entgeht durch die überlegene Zaubermacht, die er von Haus aus besitzt, oder die ihm durch wohlwollende Zauberwesen mitgeteilt wird, den Nachstellungen seiner Feinde, den Gefahren, die ihm von Ungeheuern und boshaften Hexen drohen, und diese selbst ereilt das Mißgeschick, das sie ihm bereiten wollten. Dabei ist es bemerkenswert, wie frühe schon in diesen Märchen das menschenfressende Ungeheuer und die menschenfressende Hexe eine Rolle spielen. Mag es sein, daß in diesem Zug die Erinnerung an anthropophagische Sitten fortlebt, so ist doch augenfällig, daß frühe schon der Abscheu gegen diese sich zu regen beginnt. Nicht minder bedeutsam ist die Gestalt der Hexe, in der sich die Vorstellung einer besonderen Zaubermacht, die meist in bösem, selten nur in gutem Sinne ausgeübt wird, in der Märchendichtung aller Zeiten und Völker verkörpert. Immerhin scheint es, daß dieses Bild des menschenfressenden Ungeheuers und des boshaften alten Weibes sowie die Verbindung beider in der menschen- und be-

---

[1]) G. A. Dorsey, The Pawnee Mythology, I, 1906, p. 536. Mit den Seelenvorstellungen, die in diese und einige andere von Dorsey a. a. O. mitgeteilten Erzählungen hineinspielen, hängen wahrscheinlich die an die Entstehung des Menschen aus Lehm erinnernden Lehmbälle sowie möglicherweise der Gebrauch der Bohne als Zaubermittel zusammen (vgl. Teil II, S. 212), während die Vierzahl bei den Amerikanern allgemein als die heiligste Zahl gilt (s. unten III, 6).

sonders kinderfressenden Hexe in dem Märchen der Kulturvölker häufiger als in dem der Naturvölker wiederkehrt. Das mag in erster Linie mit der schon erwähnten Tatsache zusammenhängen, daß die andern in primitiven Zuständen noch vorherrschenden Märchengattungen, denen biologische und kosmologische Motive zu Grunde liegen, später mehr und mehr schwinden, so daß das Glücksmärchen von einer gewissen Stufe an die Vorherrschaft behauptet. Anderseits prägt sich darin auch der lange nachwirkende tiefe Abscheu gegen den Menschenfraß aus, der diesen selbst dann noch für sein Opfer als ein schweres Schicksal empfinden läßt, wenn nicht der Lebende, sondern der Leichnam, und wenn dieser nicht von Menschen, sondern von Vögeln und wilden Tieren verzehrt wird. Hier wirken wohl mehr als der natürliche Instinkt, die schon den fleischfressenden Tieren eigene Scheu vor dem Fleisch der eigenen Gattung, bei dem Menschen die Motive der Seelenvorstellungen. Wie diese durch das Streben nach Aneignung der fremden Lebenskraft die Entstehung anthropophagischer Sitten begünstigen, so rufen sie auf der andern Seite in der Überzeugung, daß alles Übel, das dem Körper widerfahre, auch die Seele schädige, ein mit der wachsenden Schätzung der Persönlichkeit sich steigerndes Widerstreben hervor, das sehr bald über jene primitiveren Motive die Oberhand gewinnen muß. Befremdlicher mag die Beharrlichkeit erscheinen, mit der die böse Zauberin in der Gestalt eines alten Weibes in zahlreichen weit voneinander entfernten Ländergebieten durch lange Zeiten erhalten geblieben ist. So allgemein wie die des menschenfressenden Ungeheuers ist diese Gestalt freilich nicht. Der orientalischen Märchenliteratur scheint sie fremd zu sein, und auch in den Mythen und Märchen der Mittelmeerländer tritt sie zurück. Wo sie aber auch in der Märchentradition der Kulturvölker vorkommt, da dürfen wir wohl annehmen, daß sie in längst entschwundenen Vorstellungen ihren Ursprung hat. Durch seinen Kampf gegen heidnischen Aberglauben mag das Christentum dazu beigetragen haben, die göttlichen Wesen weiblichen Geschlechts, denen das griechische und römische und vornehmlich das germanische und keltische Altertum die Vorausbestimmung der Zukunft und die Teilnahme an menschlichen Schicksalen zuschrieb, sowie die im Besitz einer besonderen Sehergabe oder Zauberkraft geglaubten Frauen in böse Zauberinnen zu verwandeln und so an der

ungeheuren Ausdehnung des späteren Hexenglaubens mitschuldig sein; die bösen Zauberwesen fehlten aber schon dem ursprünglichen Volksglauben keineswegs, und speziell die Gestalt der Hexe, des alten, über bösen Zauber gebietenden Weibes ist bei den verhältnismäßig spät erst vom Christentum berührten Völkern des Nordens von Europa, Asien und Amerika weit verbreitet. Denn die Hexe ist, wenn nicht ausschließlich, so jedenfalls vornehmlich eine Schöpfung des Nordens. Wo der Mensch am schwersten um die Not des Daseins kämpft, da ist sie zu Hause, und man darf vielleicht sagen: wo das Weib in der Arbeit um diese tägliche Not frühe altert, der Mann, der in Kampf und Gefahr täglich sein Leben aufs Spiel setzt, selten alt wird, da bildet das durch die Arbeit verbrauchte, verschrumpfte und verbitterte, nach dem Verlust ihrer Angehörigen in die Einsamkeit verstoßene alte Weib die Züge, deren die Phantasie zur Ausmalung des Bildes der Hexe bedarf. Sie wird aber ein besonders wirksames Ingredienz des Zaubermärchens von dem Augenblick an, wo in diesem das Motiv der Rache hervortritt, deren durch bösen Zauber vermitteltes Werkzeug sie ist.

Wie sehr aber auch in der frühesten Märchenerzählung dies Motiv im allgemeinen vorwaltet, so fehlt es doch schon hier nicht ganz an der ergänzenden Seite der Vergeltung, an der Belohnung für empfangene Wohltat. Häufig ist sie freilich mehr negativer als positiver Art. Die rächende Strafe, die den Bösen trifft, wird von dem Gutgesinnten abgewandt, der mit jenem die gleiche Gefahr teilt. Doch in einzelnen Märchen schlägt schon auf einer sehr frühen Stufe auch diese die Rache begleitende Schonung in die doppelseitige Vergeltung um, bei der Lohn und Strafe gerecht zwischen Guten und Bösen verteilt werden. Hier ist es dann freilich sehr oft nicht mehr der Märchenheld selbst, der Lohn und Strafe zuerkennt; sondern ein Zauberwesen, ein bald rächender bald lohnender Dämon hält Umschau unter den Menschen und verleiht ihnen nach ihren Taten Glück oder Untergang. So erzählen die Cowitchin-Indianer von der nordpazifischen Küste Amerikas von einem Manne mit Namen Qals, der vom Himmel gestiegen und durch alle Länder gewandert sei, die Guten belohnend, die Bösen bestrafend. Die, deren Tun ihm mißfiel, verwandelte er in Steine oder Tiere. Eines Tages traf er zwei Männer im Walde, von denen ihm der eine freundlich,

der andere unfreundlich begegnete. Jeder von beiden hatte einen Hirsch erlegt. Da wurde der Hirsch des freundlichen Mannes, als er ihn nach Hause trug, immer schwerer, und als er zerlegt wurde, zeigte es sich, daß das Hirschfett viele Kisten füllte. Als aber der unfreundliche Mann nach Hause kam, war sein Hirsch zu einem Haufen vermoderten Holzes geworden. Einmal kam Qals zu Fischern, die Flundern fingen und sie an der Sonne brieten. Da lehrte er sie Feuer durch Reiben von Holz zu entzünden[1]). Es ist bemerkenswert, wie in dieser Erzählung, ebenso wie in andern ähnlichen Mythen, die Rache immer noch die überwiegende Rolle spielt. Doch geht diese über die primitiveren Vergeltungsgeschichten auch darin hinaus, daß der Träger der Handlung, der Lohn und Strafe verteilt, über den Handelnden selbst steht, so daß in ihm gewissermaßen die Idee der vergeltenden Gerechtigkeit selbst verkörpert erscheint. Damit hängt dann noch ein anderer Zug zusammen. Dieser Lohnende und Strafende tritt nun gelegentlich auch als ein Wohltäter der Menschen auf, der sie, selbst wo sie es nicht durch besondere Taten verdient haben, mit den Gütern früher Kultur, zu denen als eine der wertvollsten die Feuerbereitung gehört, bekannt macht. Damit entfernen sich aber diese Mythen aus dem Bereich des eigentlichen Märchens: sie reichen in die Legende hinüber, als deren primitivste Formen sie uns noch beschäftigen werden (vgl. unten 7 und III, 5.)

d. Wandlungen des Glücksmärchens unter dem Einfluß der Kultur.

Spiegelt sich in der allmählichen Steigerung der Motive des Glücksmärchens vom reinen Abenteuer mit glücklichem Ausgang zur Rache, Strafe und endlich zur doppelten Vergeltung unverkennbar die allmähliche Entwicklung eines sittlichen Gewissens aus vorsittlichen Affekten, so ist für die weitere Entwicklung das Verhältnis, in dem in der Märchenerzählung die strafende und die lohnende Seite der Vergeltung zu einander stehen, nicht minder bezeichnend. Das ursprüngliche Mythenmärchen kennt nur die Rache, und allein in die bereits frühe neben dem Mythenmärchen entstandene Legende von wohltätigen, nun zum Teil schon in Kulten gefeierten Zauberwesen der Vorzeit gehen auch die Lohnmotive in

[1]) Boas, Indianische Sagen, S. 45 ff.

gutem Sinne mit stärkerer positiver Betonung ein. Hier hat sich nun in der Märchendichtung der Kulturvölker das Verhältnis wesentlich verändert. Wohl reichen auch in sie zusammen mit den nie verschwindenden Ungeheuern, Menschenfressern und bösen Dämonen als uralte Überlebnisse die Rachemotive mit ihren als Strafmitteln vorkommenden Zauberverwandlungen in Tiere, Steine und Bäume hinüber. Doch vielfach regt sich schon die Tendenz zu jener scherzhaften Verwendung dieser strafenden Zaubermittel, wie sie in parodistischer Form, aber mit dem gesamten Zauberapparat des hellenistischen Aberglaubens ausgestattet Apulejus in seinem Roman vom goldenen Esel künstlerisch nachgebildet hat. In dem wirklichen Volksmärchen gewinnen dagegen die Motive der Dankbarkeit und der Belohnung erwiesener Wohltat im allgemeinen die Oberhand. Sprechende Zeugen dafür sind zwei der meistgewanderten Märchenstoffe der abendländischen Kulturwelt: das Märchen von dem dankbaren Toten und das von den dankbaren Tieren[1]).

Neben diesen nächsten Motiven der Rache und Dankbarkeit bilden sich nun aber zugleich die weiteren moralischen Kontraste aus: der Hochmut, der gedemütigt, und die Bescheidenheit, die erhoben wird, wie in dem weitverbreiteten Aschenputteltypus (Grimm, Nr. 112), oder der standhaften Treue, die die boshafte Verleumdung zu Schanden macht, wie in dem verwandten Rapunzelmärchen (Grimm, Nr. 9) usw. Daneben fehlt der Übergang zur Legende auch hier nicht. Er vollzieht sich innerhalb der christlichen Kultur überall von selbst, wo Christus, ein Heiliger oder Gott lohnend und strafend eingeführt werden (vgl. Grimm, Nr. 87 und die Kinderlegenden im Anhang der Sammlung). Endlich aber bewahrt auch das reine Abenteuermärchen durch alle Zeiten seine unverwüstliche Lebensdauer, und gerade bei ihm erscheint neben uraltem Gut, das vielfach gewandert ist und sich gewandelt hat, neu Geschaffnes, das die einstmals ernst geglaubte Zauberverwandlung in ein Phantasiespiel umbildet, in dem die bunte Mischung der Überlebnisse einer weit entlegenen Vergangenheit mit

[1]) Über die Verbreitung dieser Märchenmotive vgl. K. Simrock, Der gute Gerhard und die dankbaren Toten, 1856. R. Köhler, Kleinere Schriften, I, S. 158 ff. Das Thema der dankbaren Tiere bildet übrigens nur eine Unterform des allgemeineren der hilfreichen Tiere (z. B. Grimm, Nr. 33, 107). Über den Typus der Märchen von den dankbaren Tieren vgl. unten 5.

Zügen aus dem Leben und Treiben einer bis in die Gegenwart hereinreichenden Kultur allein schon dazu herausfordert, den Ernst in Scherz umzukehren. So bildet neben der Zunahme der reinen Glücks- und Abenteuermärchen die Vermischung mit absichtlicher Komik, die sich in lächerlichen Gestalten und Situationen und in der Verspottung gewisser Stände, Berufe und Charaktertypen betätigt, ein bezeichnendes Merkmal, das die spätere Märchendichtung von dem Mythenmärchen, aus dem sie dereinst hervorgegangen ist, scheidet.

Diesem Wandel der psychologischen Motive, den der Fortschritt der Kultur mit sich führt, geht parallel die Bereicherung der äußeren Hilfsmittel wie die Verfeinerung der intellektuellen Waffen, deren sich die Helden wie ihre Gegenspieler bei ihren Abenteuern bedienen. Das Märchen ist eben auch hier ein phantastisch gesteigertes Abbild des Lebens. Wo es sich bei dem Naturmenschen um die Gewinnung von Jagdtieren, ihr Fett zum Nahrungsvorrat und ihre Bälge zur Kleidung für den Winter oder zum Schutz der Hütte handelt, da dreht sich das Märchen der Kulturvölker um Schätze aus Gold, Silber und Edelstein. Besonders das Gold und der vergrabene Schatz, nicht selten beide vereint in der Form des verborgenen Goldhortes, bilden einen immer und immer wiederkehrenden Stoff in Märchen und Sage. Daß der Schatz unter einem Baum vergraben oder in einen See oder Fluß versenkt wird, ist nicht minder ein aus dem Leben gegriffener Zug dieser Erzählungen. In der Unsicherheit barbarischer Kriegszeiten bietet der Wald und in ihm der einzelne nur dem Kundigen erkennbare Baum den günstigsten Ort für die Bergung eines Besitzes; auf der andern Seite ist der in Wind und Wetter erlittene Schiffbruch eine so häufige Ursache zum Untergang des auf schwankem Kahn mitgeführten Gutes, daß man sich nicht wundern kann, wenn auf diese entgegengesetzten Anlässe der sichersten Bergung und des drohendsten Verlustes auch das Schatzmärchen in seinen verschiedenen Variationen immer wieder zurückkommt. Daneben wirkt das Zaubermotiv, das die Erwerbung des Schatzes zu umgeben pflegt, auf diesen selber zurück. Besonders mit dem Edelstein und dem Golde assoziiert sich so die Zauberwirkung, mit beiden freilich infolge der Bedingungen ihres Vorkommens wie ihres Gebrauchs in abweichender Weise. Der Edelstein, der durch sein spärliches Vorkommen in kleineren Stücken sich

auszeichnet, wird zum Talisman, der seinem Besitzer entweder im Verborgenen Macht verleiht oder der sich infolge einer eingetretenen Verschiebung dieser Vorstellung ihm hilfreich erweist, indem er die Gabe der Rede annimmt, die seinen Besitzer vor Gefahren warnt, ihm den Ort verrät, wo ein Gegner verborgen ist usw.[1]).

Wie dem Edelstein die Kleinheit, so verleiht dem Golde die Anhäufung zu großen Massen eine die Seltenheit steigernde Anziehungs- und Zauberkraft, wobei das Gold außerdem durch seine Ähnlichkeit mit dem strahlenden Glanz der Sonne in das Himmelsmärchen hinüberspielt und ihm nun der Mond als das silberne Gestirn gegenübertritt. So birgt die verstoßene Königstochter in »Allerleihrauh« in ihrer wunderbaren Nußschale ein Kleid so golden wie die Sonne, eins so silbern wie der Mond und eins so glänzend wie die Sterne (Grimm Nr. 65). Schwerlich ist es gerechtfertigt, solche naheliegende Assoziationen auf einen Ursprung dieses Goldmotivs aus einem einstigen Himmelsmärchen zu deuten. Dagegen spricht schon der Umstand, daß gerade diese Art der Verwendung der Himmelsmotive erst mit der Periode des Kulturmärchens und vor allem in dem Moment hervortritt, wo das Gold in dem Glücksmärchen eine zunehmende Rolle zu spielen beginnt. Dies weist deutlich darauf hin, daß das Gold und nicht der Glanz des Himmelslichtes hier das primäre Glied der Assoziation ist. Die Anziehung, die das Gold auf den Schatzgräber und die schmuckbegehrende Prinzessin ausübt, breitet sich dann als zauberhafte Kraft auch auf dessen sonstige Eigenschaften aus. Im goldenen Regen befruchtet Zeus nach dem griechischen Mythus die Danae. Goldene Äpfel wachsen im Zaubergarten der Hesperiden. Die goldenen Äpfel der Idun sind die Speise der nordischen Götter, ohne die sie ihre immerwährende Jugendkraft einbüßen. Der von Odin auf Balders Scheiterhaufen gelegte Goldring läßt jede neunte Nacht acht gleiche Goldringe herabtropfen. In dem »goldenen Zeitalter«, wie es schon Hesiod schildert, und wie es später die Komödie zu einem Bild schwelgerischen Überflusses ausgestaltet hat, heftet sich endlich an das glänzende Metall das Bild

[1]) Über Edelsteine als Talismane vgl. Teil II, S. 217ff. Der Talisman als führender und rufender Fingerring eines blinden Riesen findet sich z. B. in einem rumänischen Stück der von W. Grimm gesammelten Märchen der Polyphemgruppe (W. Grimm, Abhandl. der Berliner Akademie, 1857, S. 15f.) vgl. über diese unten III, 6.

einer aller Mühe und Plage entrückten und alles nur denkbare Glück genießenden seligen Zeit[1]). Wo aber das Gold nicht als allgemeiner Ausdruck des Überflusses erscheint, sondern selbst zauberhafte Eigenschaften annimmt, da ist es wiederum das Tier, sein goldenes Fell, seine goldenen Haare und Hörner oder die goldenen Eier, die der Wundervogel legt, denen solche Zauberkraft vom Märchen zugeteilt wird. So rettet der goldene Widder, der durch die Lüfte und über das Meer fliegt, Phrixos und Helle (Apollodor, I, 9, 1). Die Gans mit den goldenen Federn im deutschen Märchen hält jeden fest, der sie oder einen andern, der bereits von ihr gefangen ist, anrührt (Grimm, Nr. 64). Der goldene Wunderfisch, den der Fischer aus dem Wasser zieht, verleiht ihm Reichtum in Fülle: an der Stelle, wo ein Stück des Fisches auf die Erde geworfen wurde, wachsen zwei goldene Lilien, das Pferd, das ein Stück verzehrt hat, gebiert zwei goldene Füllen, die Frau, die den Rest gegessen, zwei goldene Kinder (Grimm, Nr. 85). Die beiden Tiere, die bei den Kulturvölkern der alten Welt neben dem Goldvogel und dem Goldfisch andern voranstehen, sind besonders noch der goldene Esel und Ziegenbock. In Indien reicht der Ziegenbock, bei den Semiten der Esel als »heiliges Tier« bis in ein hohes Altertum zurück[2]). So begegnet uns denn auch der Esel als bevorzugtes Tier in den wichtigsten Momenten der Legende vom Leben Jesu: bei der Geburt, bei der Flucht nach Ägypten, beim Einzug in Jerusalem. Kein Wunder daher, daß in der Zeit der Christenverfolgungen die Anhänger der neuen Religion gelegentlich als Eselsanbeter verspottet wurden[3]). Da solcher Spott selbst von Seiten der Gläubigen mit Vorliebe auf heilige Tiere wie auf heilige Personen sich entlädt, so figuriert aber auch

---

[1]) Hesiod, Werke und Tage, 109 ff. Dazu Fragmenta Comicorum graecorum, Kratinos Fr., 161, Pherekrates Fr., 106, Meineke. Das Leben des Überflusses, das die antike Komödie in die ferne Zeit der Herrschaft des Kronos verlegt, ist bezeichnenderweise dem Zeitalter der geographischen Entdeckungen ein der Gegenwart angehöriges, aber räumlich fern gelegenes »Schlaraffenland«. An diese räumliche Umdeutung der »goldenen Zeit« streift aber allerdings schon im Altertum das Phäakenland der Odyssee (Od. 6, S. 293 ff.), wie ja auch die Irrfahrten des Odysseus bereits eine Art phantastischer Entdeckungsreisen sind.

[2]) Über die Beziehung des Ziegenbocks zu dem Gotte Agni und dem Opferfeuer s. Oldenberg, Religion des Veda, S. 75 f. Über den Eselskultus der Semiten R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 225 f.

[3]) H. Reich, Der König mit der Dornenkrone, 1905, S. 5 ff.

noch in den Weihnachtsspielen des Mittelalters besonders der Esel als komisches Tier. Schon der goldene Esel im Roman des Apulejus ist aber ein sprechender Zeuge der Verspottung eines Tieres, das zur Zeit des Dichters wohl von vielen für zauberkräftig gehalten wurde. In dem Schicksal des Heiligen, dem Spott anheimzufallen, konkurriert nun mit dem Esel der Ziegenbock, wie er auch das Vorrecht auf ein goldenes Fell oder auf goldene Haare mit ihm teilt; und die Neigung des Märchens, den von dem naiven Hörer noch geglaubten Zauber zum Scherz zu wenden, fehlt auch hier nicht. In den goldenen Tieren des Märchens, die später besonders im Scherzmärchen verwendet werden, wirkt daher wahrscheinlich das Gold noch nach, mit dem der Mythus die Götter, und die Kunst deren Bilder, sowie die der heiligen Tiere ausstattet. So darf man denn auch in den goldenen Tieren des heutigen Märchens noch späte Nachwirkungen einstiger Kulttiere sehen. Gleichwohl hat sich hier wahrscheinlich frühe schon das Streben nach seinem Besitz in eine dem Edelmetall selbst innewohnende Zauberwirkung umgesetzt, die sich mit den dem Tiere ohnedies beigelegten magischen Eigenschaften verband. In weiterer Fortführung dieser Assoziationen macht dann das Märchen zuweilen die Tiere selbst, während es ihnen ihr gewöhnliches Äußere läßt, zu goldspendenden Zauberwesen, wie im Märchen vom Goldesel (Grimm, Nr. 36), oder vom Goldvogel (Nr. 60) wo dann freilich die persönliche Gunst, die bei dem Glückszauber nie zu fehlen pflegt, darin sich äußert, daß die Eier des Vogels und die Exkremente des Esels nur für den rechtmäßigen Besitzer von Gold sind, nicht für den betrügerischen Wirt oder Goldschmied, die sich das Wundertier aneignen wollen. Wie die goldspendende Wunderkraft ausbleibt, wo sie nicht am Platze ist, so kann sie sich aber auch umkehren. So läßt in einem Zigeunermärchen der Teufel eine Frau mit einem kleinen Ziegenbock niederkommen, der die üble Eigenschaft hat, alles Gold im Hause zu verzehren, sodaß seine Angehörigen verarmen, bis endlich der Ort an den Tag kommt, wo der Bock das Gold wieder von sich gibt und so der böse Anschlag des Teufels zu nichte wird[1]). Ist in diesem Fall das goldfressende Tier ein Bosheitszauber des Teufels, so hat übrigens in

[1]) Wlislocki, Märchen und Sagen der transsylvanischen Zigeuner, Nr. 42.

zahlreichen andern Märchen die dem Teufel selbst beigelegte Bocksgestalt dazu geführt, die Beziehung des Ziegenbocks zum Golde auf ihn zu übertragen: so in dem Märchen von seinen drei goldenen Haaren, die das Glückskind aus der Hölle holt. Dabei ist an diese Haare ein Zauber gebunden, sodaß der Teufel bei jedem, das man ihm ausreißt, eines der Geheimnisse verraten muß, die nur ihm bekannt sind (Grimm, Nr. 29). Mit dieser ist endlich noch eine letzte Form des Goldzaubers verwandt, darin bestehend, daß sich dem Glückskinde selbst alles was es berührt in Gold verwandelt, eine Gabe die dann freilich ihrem Besitzer zum Fluch wird, so daß hier die moralisierende Wendung entsteht, die dem Wunschmärchen nicht selten gegeben wird. Man kennt dieses, wie die ganze Gattung, der es angehört, jedenfalls späte Motiv aus einem der Märchen, die um die Sagengestalt des Königs Midas gewebt sind. Ihm ist auf seinen Wunsch von Dionysos jene verhängnisvolle Gabe verliehen. Aber er ist froh sie wieder los zu werden und die goldspendende Eigenschaft durch ein reinigendes Bad auf den vorüberfließenden Strom übertragen zu dürfen (Ovid Met. XI, 100 ff.).

Mit dem Gold und den Edelsteinen gehen natürlich auch alle andern Güter, die eine fortgeschrittene Kultur kennt, Schlösser mit Gärten, in denen wunderbare Früchte reifen, prachtvolle Gewänder und Waffen und vieles andere in das Märchen ein. Aus den großen Jägern und Häuptlingen der primitiveren Märchen werden Könige, Prinzen und Prinzessinnen, oder arme Glückskinder, die diese heimführen; und mit diesen äußeren Wandlungen verbinden sich neue Formen zauberkräftiger Mittel, die das Märchen erfindet. Dahin gehören vor allem die Zaubergeräte, die in unerschöpflicher Fülle Früchte und Speisen, die sonst in ihnen aufbewahrt oder auf ihnen dargeboten werden, auf den Wunsch des Besitzers hervorbringen, wie das Ochsenhorn der Amalthea, das Speise wie Trank schafft (Apollodor II, 7, 5). Es findet in dem Mehltopf und dem Ölkrüglein der Witwe von Zarpath, die nach der Verkündigung des Propheten Elia niemals leer werden sollen, sein bescheideneres Gegenstück (1. Könige 17, 10). Die moderne Fassung des gleichen Motivs begegnet uns in dem »Tischleindeckdich« des deutschen Märchens, auf dem, sobald ihm der Befehl zugerufen wird, sofort ein leckeres Mahl bereit steht, eine Form, in der dieser Wunschzauber in zahl-

reichen Varianten in den Glücksmärchen anderer Völker wiederkehrt (Grimm, Nr. 36)[1].

Im selben Maße, wie diese äußeren Hilfsmittel vollkommener werden, erheben sich neben der heldenhaften Ausdauer Klugheit und listige Erfindungsgabe zu vornehmlich geschätzten Eigenschaften. Damit zugleich nehmen Kampf und Streit edlere Formen an, und auch ihnen kommen neue Zaubermittel zu statten. Die Kunst sich unsichtbar zu machen, entweder durch unmittelbare Magie oder durch Tarnhelme oder Tarnkappen greift wirksam in die Maschinerie des Zaubers ein[2]. Dabei wird dann die Fähigkeit sich augenblicklich an beliebige ferne Orte zu versetzen entweder den nämlichen Zaubermitteln zugeschrieben, oder es treten wohl auch noch besondere Flügelschuhe oder Siebenmeilenstiefel dafür ein. Mit der Ausbildung der Waffentechnik kommt hierzu noch das Schwert, das, von einem dämonischen Schmied gefertigt, Wundertaten vollbringen hilft, oder in späterer Zeit die unter teuflischer Mithilfe gegossene Freikugel, die nach dem Willen des Schützen jedes Ziel trifft. Ihnen stehen das Zauberhemd und die unverwundbar machende Zaubersalbe zur Seite, an deren Stelle dann auch das Blut eines dämonischen Drachen treten kann.

Nehmen viele dieser Zaubermittel, wie besonders die Zauberwaffe und das Zauberhemd, bereits Formen an, die eine besondere erfinderische Tätigkeit voraussetzen, so gewinnen nun im gleichen Maße die Intelligenz als solche, die Klugheit, die Gefahren zu entgehen und den Gegner zu überlisten versteht, der Scharfsinn, der gestellte Aufgaben zu lösen und Fragen zu beantworten weiß, eine immer mehr wachsende Bedeutung. Diese Eigenschaften lassen nicht bloß den Typus jener Märchenhelden zunehmen, die durch ihre Verschlagenheit über den physisch Stärkeren, aber geistig Beschränkteren obsiegen, sondern sie erzeugen auch neue Märchenmotive. Ein besonders dankbares, das zugleich deutlich das Übergewicht bezeichnet,

[1]) Vgl. dazu die Parallelen in Bd. 3 der Grimmschen Sammlung. Mit Flügelpferd, Tarnkappe und zahlreichen andern weit verbreiteten Märchenmotiven vereinigt in einem neugriechischen Märchen bei J. G. von Hahn, Nr. 15, S. 131 ff.

[2]) Somadeva Bhatta, Indische Märchen, übersetzt von H. Brockhaus, I, S. 6 (Verschwinden durch unmittelbare Magie). J. G. von Hahn, Griechische und albanesische Märchen, Nr. 15, S. 136, Nr. 114, S. 163. Dazu die altgriechische Perseusmythe (Apollodor II, 4, 4).

das hier allmählich die verstandesmäßige Reflexion über die Phantasie gewinnt, bildet der glückliche Handelsgewinn, der ohne ein weiteres Mittel als das der schlauen Berechnung aus nichts oder aus einem wertlosen Gegenstand Reichtümer schafft, und dem dann freilich als sein Gegenstück das Scheitern solcher Spekulationen und Projekte durch Unbedachtsamkeit gegenübersteht. Eine Geschichte der letzteren Art ist die bekannte vom »zerbrochenen Topf«, die schon in den indischen Märchensammlungen steht und wahrscheinlich von hier aus in verschiedenen Varianten ihre Runde fast über die ganze zivilisierte Welt gemacht hat. Ein Brahmane ist glücklicher Besitzer eines mit Reisbrei gefüllten Topfes. Er hängt ihn an die Wand und berechnet, was er, wenn eine Hungersnot entsteht, durch den Verkauf dieses Topfes und darauf gegründete weitere glückliche Käufe gewinnen wird: ein paar Ziegen, dann Rinder, Gold, endlich ein Haus, Frau und Kinder. Vertieft in diese Ausmalung seiner Zukunft schlägt er um sich — und der Topf mit dem Reisbrei liegt zerbrochen auf der Erde[1]). Das positive Seitenstück dazu findet sich in einem nubischen Märchen, zu dem ebenfalls zahlreiche, möglicherweise auch unabhängig entstandene Varianten über alle Welt zerstreut sind: ein armer Mann besitzt eine Flasche, mit der er, allerdings nicht ohne gelegentlich bedenkliche Aufschneiderei zuhilfe zu nehmen, Handel treibt: so gewinnt er nacheinander mit der Flasche eine Nadel, mit dieser einen Milchtopf, mit dem Milchtopf eine Ziege, mit ihr ein Schaf, mit dem Schaf eine Kuh, mit der Kuh ein Kamel, mit dem Kamel ein Pferd, endlich mit dem Pferd eine ganze Viehherde[2]). Je mehr dieses Motiv der Schlauheit überhand nimmt, um so mehr verdrängt es natürlich die Zaubermittel des Märchens: was vorher der Glückszauber geleistet, das erreicht nun die kluge Berechnung mit natürlichen Mitteln. Damit tritt eigentlich schon das Märchen selbst vom Schauplatz ab, um der abenteuerlichen Novelle zu weichen. Ein bezeichnendes Beispiel bietet hier die altägyptische Erzählung vom »Schatz des Rampsinit«. In ihrem äußeren Aufbau, in dem verborgenen Schatz und vor allem in der Königstocher, die dem glücklichen Entdecker des Raubes als Lohn versprochen wird,

---

[1]) Benfey, Panschatantra, II, S. 345f.
[2]) Leo Reinisch, die Bilinsprache, I, S. 181f.

herrschen noch ganz die alten Märchenmotive. Aber der Zauber ist verschwunden: nicht magischen Kräften, sondern seiner überlegenen List, dem Ruhm, die Ägypter überlistet zu haben, die doch klüger seien als alle andern Menschen, verdankt der Held die Hand der Prinzessin[1]).

e. Das Rätsel- und das Wettmärchen.

Aus der Masse der Märchen, die in der intellektuellen Überlegenheit des Helden die fortgeschrittene geistige Kultur verraten, ragen schließlich besonders zwei Gattungen hervor, denen dieser intellektuelle Charakter durch die Motive, um die sich die Handlung bewegt, unmittelbar aufgeprägt ist. Diese Motive sind die des Rätsels und der Wette, die sich dann beide nicht selten zu dem Motiv des Wetträtsels verbinden. Hierbei kann dann das begleitende Motiv der Wette entweder, wie bei dem bekannten Sphinxrätsel, darin bestehen, daß wer sich an das Rätsel wagt und es nicht löst, dem Untergang verfallen ist, wogegen im umgekehrten Falle den Rätselsteller dieses Geschick trifft, oder aber darin, daß mehrere sich in der Lösung des gleichen Rätsels versuchen, wie bei der Rätselaufgabe der Porzia in Shakspeares »Kaufmann von Venedig«, wo der glückliche Errater die Braut heimführt, während die andern beschämt oder bestraft abziehen. Die erste Form ist die häufigere, und in der Regel ist dabei der Rätselsteller ein Dämon oder Ungeheuer, dessen Besiegung zugleich die Gesellschaft von einer schweren Heimsuchung befreit, so daß der Kluge mit dem Rätsel auch den Bann löst, der auf dem Gemeinwesen lastet. Daneben führt aber hier, ähnlich wie bei den Überlistungsmärchen, die Klugheitsprobe, die der Held abzulegen hat, leicht zum Übergang in das Scherzmärchen, ein Übergang, der selbst da, wo es sich um Tod und Leben handelt, vorkommen kann. So geht in einem indischen Märchen allnächtlich ein Dämon in der Stadt um, gibt den Stadtaufsehern ein Rätsel auf und tötet sie, wenn sie es nicht lösen können. Das Rätsel lautet: wer ist die Schönste in der Stadt? Da erbietet sich der kluge Minister selbst eines Abends den Stadtaufseher zu spielen. Er antwortet dem Dämon: »die Schönste ist die, die jedem als solche erscheint«. Von

[1]) Maspéro, Les Contes populaires de l'Egypte anc e³, p. 180ff.

da an ist der Dämon besänftigt[1]. Statt des Dämons kann aber auch bloß menschlicher Übermut zur Stellung der verhängnisvollen Rätselfrage führen, wie im deutschen Rätselmärchen, wo nebenbei die kluge Königstochter als eine Art umgekehrter Sphinx auftritt, da sie sich anheischig macht, jedes Rätsel, das man ihr aufgibt, zu lösen oder den Freier, der es gestellt hat, zu heiraten, wogegen diesem im Fall der Lösung das Haupt abgeschlagen wird (Grimm, Nr. 22). Übrigens braucht sich die überlegene Klugheit nicht immer in der eigenen Lösung des Rätsels zu äußern, sondern sie kann auch darin bestehen, daß diese Lösung irgendwie erlauscht wird: so im vorigen Beispiel, wo die Königstochter den Freier im Traum ausfragt, oder in einem der vielen Märchen, in denen der Teufel von seiner dem Bedrängten hilfreich beistehenden Großmutter ausgefragt wird (Grimm, Nr. 125).

Einen besonders häufigen Bestandteil des Rätselmärchens bildet das Zahlenrätsel: es ist für den Erfinder die leichteste, für den Befragten aber je nach Umständen eine sehr leichte oder eine sehr schwere, ja meistens, wenn er des Rätsels nicht von vornherein kundig ist, eine gar nicht zu lösende Aufgabe. So ist das Sphinxrätsel, das von Oedipus gelöst wird, von so naiver Einfachheit, daß schon unsere Kinder, denen wir es erzählen, sich einigermaßen darüber wundern können, wie sich so viele vergeblich um seine Lösung bemüht haben sollen[2]. Das andere Extrem findet sich in einem neugriechischen Märchen, wo eine Reihe von zehn Rätselfragen, die ein Drache den Wanderern, die vor seinem Schlosse anlangen, stellt, nach einander lauten: was ist das erste Wort? was das zweite? was das dritte? usw. bis zum zehnten. Hier errät dann natürlich der Held diese Fragen wieder nicht aus eigener Klugheit, sondern die Antworten sind ihm von einer weisen Frau verraten worden. Bei der zehnten Antwort aber zerplatzt der Drache, und der Held zieht

[1] Somadeva Bhatta I, S. 38.

[2] Ludwig Laistner (Das Rätsel der Sphinx, Bd. I, S. 4ff.) hat das Sphinxmärchen zum Ausgangspunkt aller der Mythen und Märchen genommen, in denen überhaupt die Motive der Furcht und der Pein eine Rolle spielen, wie der Märchen von der Mittagsfrau, der Empusa, dem Namensgeheimnis usw. Infolge der so von ihm etwas willkürlich hergestellten Verbindungen zwischen diesen verschiedenen Märchentypen haben aber die meisten der Erzählungen, die Laistner auf den Sphinxtypus zurückführt, kaum überhaupt etwas mit dem Rätselmärchen zu tun.

nun als dessen Erbe in das Schloß ein[1]). Obwohl Rätselmärchen dieser verschiedenen Gattungen weit verbreitet vorkommen, so ist übrigens ihre Zahl im ganzen nicht sehr groß. Das erscheint auffallend, wenn man einerseits die Bedeutung in Betracht zieht, die gerade der Rätsellösung als einer für die naive Auffassung besonders sinnenfälligen Klugheitsprobe zukommt, und anderseits die reiche Entwicklung, die das Rätsel als selbständige Form bei vielen Völkern erfahren hat, und in der es mit dem irgendeine Klugheitsmaxime in epigrammatisch zugespitzter Form enthaltenden Sprichwort ungefähr gleichen Schritt hält. In der Tat sind ja beide auch insofern verwandt, als das Sprichwort nicht selten als Imperativ ausspricht, was das Rätsel als Frage aufgibt. Nun ist es eine im allgemeinen begreifliche Tatsache, daß Rätsel wie Sprichwort ihre Blütezeit in einer gewissen Übergangszeit zwischen Unkultur und Kultur haben. Sie sind vorzugsweise da zu Hause, wo in dem Menschen die Freude an der Verstandesübung bereits erwacht und wo er doch der Natur noch nahe genug ist, um sofort das verstandesmäßig Erfaßte in ein anschauliches Bild oder Beispiel zu formen. So reichen bei den alten Kulturvölkern sprichwörtliche Lebensmaximen, wie sie die griechische Tradition den sieben Weisen zuschrieb, oder geheimnisvolle Rätselsprüche, wie sie auf religiösem Boden Prophetie und Orakelwesen mit sich brachten, in eine sehr frühe Zeit zurück. Bei den Indern sind in der spätern Märchen- und Fabeldichtung diese Formen in oft breit ausgesponnene moralische Betrachtungen übergegangen, die den Erzählungen angefügt werden[2]). In üppigster Blüte treffen wir endlich heute noch Sprichwort und Rätsel bei den Negervölkern Zentralafrikas und bei den kuschitischen Mischbevölkerungen im Norden des gleichen Erdteils[3]). Um so auffallender ist es, daß bei denselben Völkern unter den aus dem Märchen hervorgegangenen novellistischen Erzählungen Stoffe, die sich um eine Rätselfrage drehen, kaum zu

[1]) J. G. von Hahn, Griechische und albanesische Märchen, II, S. 210f.

[2]) Die Sammlung »Pantschatantra« ist in diesem Sinne sogar nach gewissen moralischen Motiven geordnet, wie z. B. »Verfeindung von Freunden«, »Erwerbung von Freunden«, »Verlust von Besessenem« usw. (vgl. Benfey, Pantschatantra Bd. 2).

[3]) Vgl. die reiche Sprichwörter- und Rätselsammlung der Ewe-Stämme Deutsch-Togos bei J. Spieth, Die Ewe-Stämme. Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo, I, 1906, S. 596ff., sowie für die kuschitischen Stämme L. Reinisch, Texte der Saho-Sprache, 1889, S. 299ff.

finden sind. Möglicherweise hat hier gerade die reiche Ausbildung von Rätsel und Sprichwort zu selbständigen und sehr eindrucksvollen Formen ihre Verflechtung in die Erzählung zurückgedrängt. Nicht minder hat die Tendenz zu verständiger Reflexion, die in diesen Formen sich ausspricht, bei allen afrikanischen Völkern mit Ausnahme der Bantustämme das eigentliche Mythenmärchen bis auf geringe Reste zurückgedrängt und es in novellistische Erzählungen übergeführt.

Häufiger als das Rätsel bildet die Wette, namentlich wenn man auch noch die Mischform der Rätselwette hierherzieht, den Inhalt der durch die intellektuelle Kultur beeinflußten Märchenstoffe. Dies hängt wohl damit zusammen, daß das Motiv der Wette auf Fähigkeiten sehr verschiedener Art zurückgehen kann. Das Rätsellösen bleibt immer eine Verstandesleistung; die Wette beginnt zwar auf rein physischem Gebiet, wie bei dem Wettlauf, dem Obsiegen des Stärkeren im Ringkampf, aber auch sie endet in dem Wettstreit um die höchsten Leistungen des Scharfsinns. So findet sich denn namentlich das Thema des Wettlaufs, meist zugleich mit dem der klugen Überlistung vermischt, in oft übereinstimmenden Formen in den Märchen und Fabeln der verschiedensten Völker der Erde. Wird der Wettkampf mit geistigen Waffen gekämpft, so verbindet er sich häufig mit dem in dem Glücksmärchen überhaupt sehr verbreiteten Nebenmotiv, den Schwachen über den Starken, oder auch den Dummen, aber vom Glück Begünstigten über den Klugen obsiegen zu lassen. In diesem Fall pflegt dann das Wettmotiv nicht selten noch den Zauber zu Hilfe zu nehmen: eine gütige Fee oder ein mit Zauberkraft begabtes Tier verschafft dem Kleinen und Verachteten den Sieg über den Starken und Übermütigen. Daneben bietet das Wettmärchen eine besonders günstige Gelegenheit, gewisse auch sonst nach alter mythischer Tradition bevorzugte Zahlen, vor allem die Dreizahl anzuwenden. Drei wetten miteinander und drei Wetten folgen einander, und erst der Gewinn der dritten entscheidet. Dieser Vorzug bleibt der Dreizahl, auch wenn das Wettmärchen selbst den Zaubermotiven entwächst, und das letztere geschieht natürlich in dem Maße, als die überlegene Klugheit zur entscheidenden Ursache des Gewinns wird. So gehen in einem neugriechischen Märchen drei Königssöhne aus, sich Gemahlinnen zu

suchen. Es ist ihnen aber aufgegeben, sie da zu finden, wohin der von jedem abgeschossene Pfeil fällt. Durch diesen Loswurf erringt der älteste eine Königstochter, der mittlere eine Fürstentochter und der jüngste eine Äffin. Dann sollen drei Wetten entscheiden, wer das Königreich vom Vater erhält. Alle drei gewinnt der jüngste, weil ihm die verachtete Äffin zu allem verhilft, was die Wette fordert: ihr Haus ist das reinlichste, die Früchte, die sie herbeibringt, sind die schönsten, und selbst als bei der dritten Wette der Besitz der schönsten Frau vom Gewinnenden gefordert wird, da verwandelt sie sich durch die magische Kunst der Äffin-Mutter in die schönste Frau[1]. Demgegenüber steht ein anderes, echt griechisches Lügenmärchen ganz auf natürlichem Boden. Ein König ist so arm, daß er bei seinem Tode nichts hinterläßt als ein gesatteltes Roß. Er vermacht dem ältesten seiner drei Söhne den Zaum, dem mittleren den Sattel und dem jüngsten das Pferd. Alle machen sich nacheinander auf, ihr Erbteil zu verkaufen, und sie kommen alle zu einem und demselben Manne, der dem, der am stärksten lügen könne, sein Haus gegen ihr Erbe zur Wette setzt. Die beiden älteren verlieren, aber der jüngste gewinnt, denn er schneidet so gewaltig auf, daß dagegen die Lügen des Gegners nicht aufkommen können[2].

Eine höchst ergiebige mythologische Quelle solcher Wettmärchen ist endlich der Alten Welt aus den Vorstellungen guter und böser Wesen zugeflossen, die um die Herrschaft über die Welt und den Menschen kämpfen. Die Idee dieses Kampfes hat vielleicht schon von alteranischer Zeit her zu Scherzmärchen herausgefordert, die sich dann in jene Teufelsmärchen des Mittelalters fortsetzten, in denen Volkswitz und Mönchswitz mit einander wetteiferten. Da wettet z. B. der Teufel mit Gott, wem von ihnen das Schöpfungswerk besser gelinge, und nun erschafft Gott den Adam, der Teufel die Eva. Oder Gott erschafft den Schwan, der Teufel die Gans, Gott die Biene, der Teufel bringt nur die Wespe zustande. Oder der Teufel wettet mit Jesus, wer die beste Pflanze schaffen könne: da schafft Jesus den Weinstock, der Teufel aber den Brombeerstrauch usw.[3]. Diese überaus zahlreichen Wettmärchen, die sich an die Schöpfungssage anlehnen, sind zumeist

[1]) J. G. von Hahn, Griechische und albanesische Märchen, II, S. 31.
[2]) Ebenda I, S. 313 ff.
[3]) O. Dähnhardt, Natursagen, I, S. 89 ff., 170 ff.

Varianten des gleichen Themas: der Teufel macht alles schlechter als Gott, oder er bringt nur mehr oder minder Mißlungenes zustande. Das hindert freilich nicht, daß in dieser Gattung von Märchen, die teils weit gewandert, teils wohl auch wahrscheinlich aus der gleichen mythologischen Vorstellung heraus selbständig entstanden sind, der Teufel gelegentlich als der an List überlegene Ratgeber Gottes bei der Schöpfung mitwirkt. Hier schließen sich dann jene zahlreichen Märchen an, in denen ein Mensch einen Pakt mit dem Teufel schließt, aber im letzten Augenblick diesen zu überlisten und seine Seele zu retten weiß. Goethe hat in seinem Faust dieses Vertragsmotiv wieder mit dem Thema, aus dem es hervorgegangen, mit der Wette zwischen Gott und Teufel, vereinigt und so aus beiden seine große Tragödie des Menschenlebens mit seinem Streben und Irren und seiner endlichen Erlösung gestaltet.

Alle diese Entwicklungen, mag bei ihnen ein mythologischer Hintergrund beibehalten sein, wie bei dieser letzten Verwertung des Motivs der Wette, oder mag er völlig verschwinden, wie bei den ganz auf den Boden menschlichen Tuns gestellten novellistischen Fortbildungen des ursprünglichen Märchens, überschreiten nun an sich die Stufe des ursprünglichen Mythenmärchens. Vor allem gilt das von jenen Märchenstoffen, bei denen menschlicher Verstand und Erfindungsgeist zu dem die Handlung tragenden Hauptmotiv werden. Weit mehr gehen die äußeren Elemente, die an den höheren Stand der Kultur geknüpft sind, wie Gold, Edelsteine und raffiniertere Zaubermittel, in den Dienst der ursprünglichen mythischen Märchenmotive über, so daß, wenn man sich diese Hilfsmittel hinwegdenkt, kaum ein nennenswerter Unterschied zwischen dem primitiveren Mythenmärchen und dem Zaubermärchen der Kulturvölker übrig bleibt. Trotz dieser Übereinstimmung sind aber diese durch die Kultur hervorgebrachten Veränderungen in doppelter Hinsicht von großer Bedeutung für die weitere Mythenentwicklung. Erstens sind es begreiflicherweise ganz besonders die bereits vom Glanz der äußeren wie zum Teil der inneren, geistigen Kultur umstrahlten Märchenmotive, die in die späteren mythologischen Formen der Sage und Legende hinüberreichen. Um die Frage zu beantworten, was in dem mythologischen Inhalt dieser Formen aus dem Märchen übernommen, und was etwa selbständig durch die Wirkung neuer

Bedingungen hinzugekommen sei, gewinnen daher solche von der beginnenden Kultur beleuchtete Motive eine besondere Bedeutung. Zweitens erzeugt die Kultur mit ihren neuen, eigenartigen Inhalten wesentlich auch neue Hilfsmittel des Verkehrs und der Tradition, durch die sich nun die mythischen Stoffe über entlegene Völker und ferne Zeiten verbreiten. Für das Problem der Wanderung der Mythen sind daher die Mythenmärchen dieser Stufe von großem Werte. Da sie aber hier hauptsächlich in ihren Verbindungen mit Sage und Legende wirksam werden, so soll diese Frage erst im Zusammenhang mit den Wanderungen der Sage erörtert werden (vgl. III, 6).

4. Das mythologische Tiermärchen.

a. Verhältnis des ursprünglichen Tiermärchens zum Totemismus.

Schon im primitiven Märchen sind neben dem Menschen die Tiere die bevorzugten Träger der Handlung. Sie überragen hier weit alle andern Naturobjekte, wie Steine, Flüsse, Bäume, und selbst die Himmelserscheinungen treten weit zurück, obgleich gerade sie oft kaum von den Tieren geschieden und durch mannigfache Metamorphosen von Tieren und Menschen in Gestirne mit ihnen verbunden sind. Diese bevorzugte Stellung der Tiere im primitiven Mythus und Kultus bleibt nun bei dem Übergang zu den entwickelteren Formen nicht bloß unvermindert bestehen, sondern sie empfängt durch die regelmäßigeren Beziehungen, in die bestimmte Tiere zum Leben des Menschen gebracht werden, eine festere Grundlage. Denn hier gerade tritt nun die Verbindung dieser Tiergestalten des Märchens mit den Totemvorstellungen deutlich hervor. Die Zweckverknüpfungen, in die die Erzählung die Tiere mit dem Menschen bringt, sind eben ein unmittelbarer Ausdruck der engen Beziehungen, die der Totemglaube zwischen bestimmten Tieren und der Stammesgeschichte sowie der Kultur der Völker und deren Entstehung herstellt[1]. Wie der Glaube an tierische Ahnen gewisse Tiere zu Schutzdämonen der Sippen und Stämme erhoben hat und diese letztere Vorstellung auch dann noch bestehen läßt, wenn jener Ur-

[1] Vgl. Teil II, S. 241 ff.

sprung aus dem Seelenglauben längst verdunkelt ist, so erweckt dieses spezifische Schutzverhältnis nun weiterhin im Kontrast hierzu die Vorstellung des feindlichen Tieres. Das wechselnde Verhältnis von tätigem Schutz und feindseliger Verfolgung, das die Sippen und Stämme bald zu gemeinsamen Zwecken zusammenführt, bald in Kämpfen um Besitz und Herrschaft entzweit, wird so auch auf die Tierwelt übertragen. Tier und Mensch bleiben aber dabei eng verbunden, und die Vorstellung, daß die hilfreichen wie die feindseligen Tiere den Menschen zum Gegenstand ihrer Unterstützung wie ihres Hasses nehmen, ist so überwiegend, daß die Tiere untereinander in der Regel nur wieder in bezug auf dieses entgegengesetzte Verhältnis zum Menschen auch sich wechselseitig helfen oder bekämpfen. Losgelöst von diesem Verhältnis gehören die Freundschaften und Feindschaften der Tiere einem sehr viel späteren Stadium an, in dem sich das Tiermärchen zur Tierfabel und damit zu einer seinem ursprünglichen mythologischen Boden längst entfremdeten Form der Dichtung gewandelt hat. Diese Beziehung zum Menschen, die aus der Zeit der schützenden Totemtiere herstammt, reicht aber in den weitverbreiteten Vorstellungen über die gute oder böse Natur bestimmter Tiere noch weit über die Zeiten des Mythenmärchens hinaus bis in den Aberglauben der Gegenwart und die unwillkürlichen Zu- und Abneigungen, denen viele Tiere noch heute begegnen. Dabei sind dann freilich an die Stelle der ursprünglichen Totembeziehungen Assoziationen getreten, bei denen bald die Lebensweise der Tiere bald später entstandene Gebilde tiergestaltiger Götter oder Dämonen eine Rolle zu spielen pflegen. So brachte der nächtliche Flug der Fledermaus diese mit dem spukhaften Treiben finsterer Dämonen und vollends den Maulwurf und die Maus ihr unterirdisches Wirken mit der Hölle in Verbindung, ein Schicksal, in das durch die Maus auch noch die sie verschlingende Katze verwickelt wurde. Auf der andern Seite ist das Johanniswürmchen zum Ruf eines glückbringenden Tierchens gekommen, wahrscheinlich weil sein Halsschild zusammen mit den Flügeldecken annähernd der Figur eines Kreuzes gleicht[1]).

[1]) Über Rudimente älterer mythologischer Vorstellungen in solchen Volksunterscheidungen guter und böser Tiere vgl. Jacob Grimm, Deutsche Mythologie 4, II, S. 545 ff., III, S. 189 ff.

Nun sind zweifellos schon in viel früheren Stadien der Mythenentwicklung die Ursachen, die ursprünglich diese Vorstellungen über das freundliche und feindliche Verhältnis der Tiere zum Menschen bestimmten, vergessen oder durch andere ersetzt worden, bei denen solche Eigenschaften überhaupt nicht mehr maßgebend waren, sondern umgekehrt zu der einmal fixierten Vorstellung von der freundlichen oder feindlichen Natur eines Tieres irgendwelche lose Assoziationen die Motive hergaben. So sind viele der in solchem Sinne mit Gott und Christus, mit den Aposteln und Heiligen oder dem Teufel und seinen Unterdämonen in Verbindung gebrachten Tiere aus alten heidnischen Vorbildern hervorgegangen. Wie die Satyrn und Faune dem Bild des mittelalterlichen Teufels ihre Züge liehen, so ist der Ziegenbock zu einem spezifischen Teufelstier geworden. In andern Fällen sind es wohl mehrere sich durchkreuzende Mythenmotive gewesen, die eine bestimmte Form fixierten. So hat der Schlange wohl zum Teil noch die Nachwirkung der alten Drachenmärchen, dann aber vor allem die Rolle, die ihr die biblische Paradiesessage zuteilt, in den Märchen und Sagen der vom Christentum beeinflußten Gebiete die Bedeutung einer Inkarnation des Satans gegeben. Der Rabe aber, bei den germanischen wie griechisch-italischen Völkern wegen seiner weissagenden Bedeutung und seiner Beziehungen zu den höheren Göttern als ein heiliges Tier geltend, hat sich infolge des allgemeinen Gegensatzes zu den heidnischen Vorstellungen und zu einem nicht geringen Teil wohl auch wegen seines schwarzen Gefieders, ähnlich wie die Eule als Vogel der Nacht und der Pfau wegen seiner mit der christlichen Demut kontrastierenden Eitelkeit, in ein dem Teufel dienstbares Tier verwandelt[1]). Mögen nun auch so tiefeingreifende Einflüsse wie die durch Christentum und Islam in ihrer Vereinigung mit den alteranischen Anschauungen in den Vordergrund gerückten Gegensätze eines guten und bösen Prinzips anderwärts kaum wieder in gleicher Stärke vorgekommen sein, so haben doch analoge Bedeutungsänderungen wahrschein-

[1]) Eine Menge von Beispielen, in denen Tiere und Pflanzen in den vom Christentum und Islam beeinflußten Gebieten teils wohl durch derartige Assoziationen teils unter der Herrschaft der Teufelsvorstellungen und biblischer Reminiszenzen ihre noch heute nachwirkenden spezifischen Eigenschaften angenommen haben, findet man bei Dähnhardt, Natursagen, I, 1907, S. 146 ff.

lich nirgends gefehlt. Schon in relativ frühen Formen des mythologischen Tiermärchens kann daher der Zusammenhang mit den die ursprüngliche Auffassung der Tiere bestimmenden Totemvorstellungen zurücktreten und durch andere, direkt dem Leben der Tiere und des Menschen entlehnte Züge überwuchert sein. Nur in zwei Fällen bleiben offenbar noch auf lange hinaus die ursprünglich das Interesse an der Tierwelt in erster Linie bestimmenden Märchenzüge erhalten. Der eine ist der, wo das Tier zur Fristung des menschlichen Lebens unentbehrlich ist, wie der Büffel bei den Prärie-Indianern Nordamerikas, und wo es nun in seiner Eigenart und seiner ins Menschliche umgewandelten Lebensweise zu einem Hauptthema der Märchenerzählung wird. Dabei hat aber diese keineswegs, wie man nach der Analogie der späteren novellistischen Dichtung erwarten könnte, das Jagdabenteuer als solches zu ihrem Inhalte, sondern sie berichtet, wie das Tier zuerst dem Menschen dienstbar geworden, wie es infolge irgendwelcher Zaubereinflüsse freiwillig unter seine Herrschaft gekommen, wie es durch Opfer gewonnen oder durch Verträge gebunden worden sei usw.[1]). Der zweite Fall einer solchen Beziehung von anscheinend ursprünglichem Charakter ist der, wo ein bestimmtes Tier entweder in unmittelbarer Anlehnung an die Totemvorstellungen als der Urahne einer Völkerschaft bezeichnet wird, oder wo man ihm die Herbeibringung gewisser primitiver Kulturgüter, wie des Feuers, der Waffen und Jagdgeräte oder bestimmter Zeremonien und Zaubermittel, zuschreibt. Dahin gehört z. B. der Rabe bei den Stämmen der pazifischen Küste Nordamerikas oder das Kaninchen, der »große Hase« bei den Algonkinindianern. Hier treten in der Regel Tiere, die nicht der Ernährung des Menschen dienen, die aber wohl ursprünglich mit Seelen- und dadurch indirekt mit Ahnenvorstellungen in Verbindung stehen, als die Helden der Tiermythen dieser zweiten Kategorie auf. Die große Bedeutung, die gerade diese Klasse der Mythenmärchen in der Tradition vieler relativ primitiver Völker einnimmt, erhellt übrigens daraus, daß sie sich vor allen andern zu ganzen Märchenzyklen verbinden, indem das als Ahne oder »Heilbringer« geschilderte Tier in einer größeren Zahl einzelner Märchen auftritt. Zugleich bilden die

[1]) Charakteristische Beispiele bei Dorsey, The Pawnee, p. 480 ff.

Tiermärchen dieser Art den Übergang zur Legende, wenn wir unter dieser, dem oben aufgestellten Begriff gemäß, jede Tradition verstehen, die die Entstehung irgendwelcher Kulturgüter und insbesondere auch die der religiösen Kulte an bestimmte mythische Wesen knüpft, mögen solche nun Götter, Heroen oder, wie gerade in diesen Anfängen der Kultur, Ahnen und Ahnentiere sein (S. 144 ff.).

Sichtlich ist es ganz besonders diese Kulturbedeutung der Tiere der Legende gewesen, die manche Ethnologen und Mythologen an deren wirklicher Tiernatur Anstoß nehmen ließ, so daß sie entweder die Tiere überhaupt als bloße Totemnamen menschlicher Helden oder speziell die als Ahnen und Kulturbringer geschilderten Tiere als göttliche Wesen ansahen, denen erst sekundär infolge ganz zufälliger äußerer Beziehungen der Tiername zugeteilt worden sei[1]. Nun ist es zweifellos, daß der Übergang des Totemglaubens in den Totemnamen ein Vorgang ist, der wahrscheinlich bei den Völkern, unter denen ursprünglich der Glaube an Tierahnen und tierische Schutzdämonen lebendig war, teilweise frühe schon eintrat. An diesen Übergang mußte aber notwendig auch der andere gebunden sein, daß sich die in den älteren Mythen vorkommenden Tiere allmählich, da sie ja wie Menschen denken, sprechen und handeln, in der Vorstellung des Erzählers wie des Hörers in Menschen umwandelten, die, ganz wie die wirklich lebenden Menschen, nach ihren Totems benannt seien. Daß in der Weiterentwicklung des Mythenmärchens dieser Übergang in der Tat vielfach eingetreten ist, dafür sprechen manche Erscheinungen. Nicht nur gibt es zahlreiche Erzählungen, bei denen tatsächlich nur der Name, keine irgend hervortretende Eigenschaft an die wirkliche Tiernatur der als Tiere eingeführten

---

[1]) So deutet Brinton (American Hero-Myths, 1862, p. 41) das Wort Missabos der Algonkinsprache, das aus missi groß und wabos Hase, Kaninchen zusammengesetzt ist, als Volksetymologie zu einem Worte wabish weiß, leuchtend, wonach also der große Hase ursprünglich der ‚leuchtende', ‚der von Osten kommende' bedeutet habe. Aber diese Herleitung steht auf schwachen Füßen. Denn es fehlt der Nachweis, daß irgendwann oder irgendwo einmal wirklich die vermutete Urbedeutung herrschend gewesen sei. Da sich die Volksetymologie an keine Lautgesetze bindet, so ist nun, wo sie überhaupt statuiert werden soll, nur eine solche direkte Aufzeigung der vermuteten Urbedeutung beweisend. So dürfte denn diese Hypothese kaum besser begründet sein als die analogen Herleitungen indischer und griechischer Mythen aus sprachlichen Mißverständnissen, wie sie dereinst A. Kuhn und Max Müller versucht haben (vgl. Teil I, S. 546).

Wesen erinnert; sondern schon der Umstand, daß der Totemglaube in vielen Fällen selbst nur in Überlebnissen fortdauert, bei denen außer in den Namen der Sippen oder ihrer Abteilungen bloß noch dürftige Reste des alten Schutzverhältnisses im verbreiteten Zauberglauben fortbestehen, bringt es mit sich, daß auch im Märchen die Tiere allmählich zu Menschen werden, die nur noch den alten Tiernamen bewahrt haben. Hierauf weist auch der bis in das heutige Kindermärchen sich erstreckende Zug hin, wonach die Tiere dereinst geredet oder die Menschen die Tiersprache verstanden hätten, eine Gabe, die dann im späteren Märchen gelegentlich durch Zauber sowohl vom Tier wie vom Menschen wiedererlangt werden kann. Was aber so im heutigen Märchen als ein scherzhaftes Spiel der Phantasie erscheint, das bietet sich bei primitiveren Völkern doch zum Teil unter Bedingungen, die solche Traditionen natürlich nicht, wie der Volksglaube annimmt, auf eine Zeit, wo die Tiere wirklich gesprochen haben, wohl aber auf eine solche zurückbeziehen lassen, wo an ihre Sprachfähigkeit ebenso wie an ihre sonstigen, denen des Menschen ähnlichen und zum Teil überlegenen Geisteseigenschaften geglaubt wurde. Dafür ist wieder das Verhalten gerade in jenen Übergangszuständen, wo der Totemglaube geschwunden, aber noch nicht ganz vergessen ist und namentlich im Zauberglauben fortwirkt, überaus bezeichnend: so wenn der Indianer zu Zeiten vermeidet, die Namen gewisser Tiere zu nennen, weil sie ihm dadurch schaden könnten, oder wenn, wie schon oben erwähnt, bei einzelnen Stämmen die Erzählungen zwar für erdichtet gelten, ihnen aber doch eine magische Wirkung auf die Tiere zugeschrieben wird. Als ein besonders kräftiges Zeugnis für diese gerade im Märchen so lange bewahrte Vorstellung eines mindestens auf dem Fuße der Gleichheit stehenden Verkehrs zwischen Mensch und Tier kann auch der Glaube an die Zauberverwandlung betrachtet werden, der deutlich zeigt, wie fließend hier noch die Unterschiede sind, während man sich doch dieser Unterschiede bewußt ist und sie je nach Umständen entweder als eine Werterhöhung des verwandelten Menschen oder aber, und dies mit zunehmender Kultur in steigendem Maße, als bösen Zauber oder Strafe empfindet. Gerade die Zauberverwandlung von Mensch in Tier, wie sie noch weitverbreitet im Aberglauben der hellenistischen Zeit und des Mittelalters vorkommt, gehört so zu den

beharrlichsten Bestandteilen des Zaubers, und die Tierverwandlung des Menschen überdauert hier wieder verhältnismäßig lange den umgekehrten, auf primitiveren Stufen häufigeren Übergang vom Tier zum Menschen. Mögen auch die Veränderungen, die dieser Glaube erleidet, sichtlich seiner allmählichen Auflösung entgegenführen, so beweisen sie doch ebenso zweifellos, daß dieser Märchenzauber, in welcher Richtung er immer stattfinden mag, das Spiegelbild einer dereinst geglaubten Wirklichkeit ist. Was eine spätere Zeit als bloße dichterische Erfindung preisgibt und dabei doch noch halb widerstrebend festhält, das ist eben dereinst einmal volle Wirklichkeit gewesen. Auch hier gilt, was von der Mythenentwicklung überhaupt gilt: der Glaube an die unmittelbare sinnliche Wirklichkeit der mythologischen Vorstellungen beruht nicht, wie die rationalistische Mythendeutung annimmt, auf einer Korruption ursprünglicher religiöser Symbole, sondern er ist selbst das Ursprüngliche, das allmählich zuerst einer Beschränkung und dann einer Umdeutung seines Inhaltes Platz macht.

b. Das legendarische Märchentier und das Scherzmärchen.

Jene Tierverwandlungen, die durch ihre Verbindung mit dem verbreiteten Zauberglauben selbst in die Sphäre einer geglaubten Wirklichkeit hineinreichen, treten nun bemerkenswerter Weise bei *einer* Gattung von Tiermärchen verhältnismäßig zurück, die im übrigen die Spuren des ursprünglichen Zusammenhangs mit den totemistischen Vorstellungen am treuesten bewahrt hat. Dies ist die Gattung der *legendarischen Tiermärchen*. Indem in ihnen ein bestimmtes Tier als Stammesahne und als Kult- und Kulturbringer geschildert wird, ist es offenbar gerade die bevorzugte Stellung, die ein solcher Ahne und Kulturbringer in Tiergestalt in einer meist über ein größeres Ländergebiet sich erstreckenden Überlieferung einnimmt, die ihn in der Regel gegen Verwandlungen schützt. Der Rabe und der Präriewolf (Coyote) der pazifischen Küstenstämme Amerikas, der Hase der Algonkinindianer sind feststehende, zugleich mit den in den Geheimbänden dieser Völker gepflegten Kulten in engster Verbindung stehende Gestalten. Diese Gestalten sind daher vor dauernderen Verwandlungen ebenso gut geschützt wie die typischen Gestalten der christlichen Apostel und Heiligen. Wo

solche Verwandlungen bei jenen Tierahnen dennoch vorkommen, da mögen sie durch Übertragungen anderer Märchenstoffe oder durch eine freie Weiterdichtung entstanden sein, bei der jene Kultur- und Kultbedeutung der legendarischen Tiere in den Hintergrund tritt. Das verrät sich auch darin, daß zahlreiche Einzelmärchen solcher Gruppen in der Tat ganz außer Zusammenhang mit der legendarischen Bedeutung der Tiere liegen. Auch das findet ja seine Parallele in den Mythen der Kulturvölker, wo z. B. die Heraklesmythen bunt genug aus wirklichen Kultur- und Heilbringersagen und aus andern Erzählungen gemischt sind, die lediglich das verbreitete Märchenmotiv von den Abenteuern eines allgewaltigen Helden weiter ausspinnen.

Noch ein fernerer Zug ist aber für diese legendarischen Tiere schon auf der frühesten Stufe charakteristisch: das ist die Neigung, diese Ahnen- und Schutztiere nebenbei zugleich in einer besonderen Märchengruppe zu scherzhaften Wesen zu machen, denen allerlei komische Unfälle begegnen, die geprellt werden und dafür Spott ernten usw. So sind namentlich der Rabe und der große Hase für die Indianer Nordamerikas die Helden zahlreicher Scherz- und Spottmärchen geworden, und sie sind das geblieben, nachdem sie ihrer ernsthaften Bedeutung zumeist verlustig gegangen waren. Auch dieser Zug findet seine Parallele in der Mythendichtung aller Zeiten. So sind noch im christlichen Mythus der hinkende, der dumme und der geprellte Teufel bekanntlich beliebte Spottfiguren. Ebenso sind die Heiligen und Apostel, unter den letzteren namentlich der heilige Petrus, der Scherzlust des Volksmärchens und seiner Parallelen in Legende und kirchlichem Drama nicht entgangen; ja im Märchen, das auch in dieser Beziehung die Phantasie am freiesten schalten läßt, wagt sich dieser Scherz gelegentlich sogar an die Personen Gottes, Christi und der heiligen Familie heran. Besonders ist es das in der Märchendichtung aller Zeiten beliebte Wettmotiv, das in dem Thema, wer von beiden, Gott oder der Teufel, die Schöpfung besser besorgen, oder ob der Teufel die Werke des Schöpfers stören, und ob solche Eingriffe wieder durch die größere List Gottes vereitelt werden können, hier jene Spottlust, die sich am Teufel auszulassen liebt, nun auch auf den Herrn selbst überträgt. Vollends geschieht das, wenn sich in

einer einfachen Weiterbildung dieses Wettmotivs der Satan in einen Ratgeber Gottes umwandelt, ein Verkehr, in den dann auch noch mit Vorliebe die komische Figur unter den Aposteln, der heilige Petrus, hineingezogen wird. Nicht selten bildet gerade er durch die Ungeschicklichkeit, mit der er sich überlisten läßt, eine Art Pendant unter den Himmelsbewohnern zu der Gestalt des dummen und geprellten Teufels[1]). In diesen noch in das Gebiet der christlichen Legenden- und Märchendichtung hereinreichenden Umbiegungen eines ernsten und heiligen Stoffes in den Spott wiederholt sich jenes schon mehrfach berührte Motiv des Kontrastes, das nach einer Ausgleichung der durch die ernste Handlung erweckten Spannung des Gemüts verlangt. Dieser Prozeß, der auf allen Stufen der mythologischen Entwicklung wiederkehrt, läßt sich in solchen Auswüchsen der biblischen Legende zum Scherzmärchen in seinem Werden und Wachsen besonders deutlich verfolgen, weil er sich hier einigermaßen im Licht der Geschichte, nicht bloß in der Tiefe der im Volke lebenden Überlieferungen vollzieht. Da kann es nun aber keinem Zweifel unterliegen, daß den Ausgangspunkt für das Einsetzen der Spottmotive diejenige Persönlichkeit der Überlieferung bildet, auf die die Gefühle der Furcht und des Grauens vor allem gerichtet sind, weil sie selbst nichts anderes als eine Verkörperung dieser Gefühle ist: der Satan. Die biblische Teufelsgestalt hat diese Neigung zur Umbiegung des Furchtbaren in das Burleske schon aus seiner eranischen Heimat mitgebracht, wo das von dem späteren Parsismus in märchenhaften

[1]) Zahlreiche Märchen dieser Art, die sich teils an die Schöpfungs- teils an die Paradies- und die Sintflutsage anlehnen vgl. bei Dähnhardt, Natursagen, I, S. 90ff., 164ff., 257ff. Daß der heilige Petrus als komische Figur in diesen Scherzmärchen nicht selten mit dem Teufel konkurriert oder geradezu dessen Stelle einnehmen kann, führt Dähnhardt darauf zurück, daß die Paulicianer, Bogomilen und andere Sekten orientalischen Ursprungs den Petrus im Gegensatz zu Paulus als den Repräsentanten des strengen Judenchristentums für einen falschen Apostel erklärten (S. 205). Aber für die Verkehrung dieser Apostelgestalt ins Scherzhafte gibt es doch wohl noch andere mehr psychologische Gründe, die bis in die Evangelien zurückreichen. Der Apostel, der sich zuerst vermißt, mit dem Herrn sterben zu wollen und ihn gleich darauf dreimal verleugnet, ehe der Hahn zweimal kräht (Marcus 14, 26ff.), und der sich, weil er in blinder Leidenschaft dem Knecht Malchus das Ohr abhaut, einen gerechten Verweis zuzieht (Joh. 18, 10), dieser Apostel hat in solchen Taten selbst schon einen Zug ins Komische, und so ist denn auch in den mittelalterlichen Mysterienspielen da, wo von der Einwirkung paulicianischer Lehren nicht wohl die Rede sein kann, Petrus mit Vorliebe als komische Apostelfigur verwendet worden.

Legenden ausgebildete Motiv der Rivalität zwischen Ormuzd und Ahriman bei der Erschaffung der lebenden Wesen mit seinem Übergang in das Wettmotiv bereits auf ältere Überlieferungen zurückgeht. Ihre Seitenstücke findet diese mythische Gestalt in den Tierdämonen aller Zeiten und Völker, von den primitiven Formen an, die in Tiertänzen von bald kultisch ernsthafter, bald burlesker Natur gefeiert werden, wie sie auch diesen in den schon äußerlich den Übergang zur Burleske vermittelnden tierischen Zügen gleicht. Die Teufelsgestalt, diese bei den Kulturvölkern der Alten Welt letztüberlebende unter diesen zwitterhaften Dämonenformen, zeigt aber zugleich in den an sie anknüpfenden Märchenbildungen deutlich, wie jener Übergang von Furcht in Spott mit innerer Notwendigkeit eine Art ansteckender Wirkung ausübt, teils indem dieser Spott durch die Handlung auch auf die ihm an sich unzugänglichen Personen übergeht, wie bei dem Wettmotiv zwischen Gott und Teufel, teils indem der einmal losgelassene Humor auf solche übergreift, denen die legendarische oder märchenhafte Tradition selbst schon Züge leiht, die zu ihm herausfordern.

c. Das Tiermärchen auf der Stufe der Gleichstellung von Mensch und Tier. Tiervertrag und Sühnopfer.

Suchen wir von diesen relativ allgemeingültigen, dabei aber doch sekundären Umbildungen zum Scherzmärchen absehend, die Formen des mythologischen Tiermärchens nach den Motiven seiner ursprünglichen Entstehung zu scheiden, so läßt sich hierzu als das äußerlichste, eben darum aber auch als das am deutlichsten erkennbare Merkmal das in ihm vorausgesetzte Verhältnis der Tiere zum Menschen verwenden, ein Merkmal, hinter dem sich gleichwohl tiefere Unterschiede verbergen. Im Hinblick auf diese lassen sich dann die verbreiteten Märchenstoffe in zwei große Gruppen zerlegen, von denen die zweite wieder in zwei Untergruppen zerfällt, so daß demnach im ganzen drei Spielarten solcher Märchen entstehen. Sie bilden sichtlich eine Entwicklungsreihe, wie auch ihre Verbreitung über Völker verschiedener Kulturstufe zeigt. Hiernach können wir diese drei Arten wohl als die drei Stufen der Entwicklung des Tiermärchens bezeichnen. Dabei fehlen freilich Übergänge um so weniger, als die verschiedenen Formen in einem

und demselben Gebiet nebeneinander vertreten sein können, woraus sich dann von selbst Mischungen infolge des Zusammenwachsens verschiedener Märchenstoffe ergeben. Außerdem greifen natürlich in jede dieser Formen von Tiermärchen die Grundmotive der Hoffnung und Furcht wiederum ein, so daß mit Rücksicht hierauf jedes Tiermärchen zugleich irgend einer der oben erörterten Formen der Glücksmärchen zugehört.

Als erste Stufe der Entwicklung können wir demnach diejenige betrachten, auf der Tiere und Menschen einander gleichgeordnet gegenüberstehen, wobei aber doch im ganzen die Neigung besteht, dem Tier höhere Kräfte als dem Menschen, insbesondere Zauberkräfte zuzuschreiben. Über diesen Märchen, die vorzugsweise bei Völkern vorkommen, bei denen sich auch noch die losere Form primitiver Märchenerzählung findet, liegt eine Stimmung, die der des ursprünglichen Totemglaubens, wie wir ihn uns nach seinen mehr oder weniger deutlich erhaltenen Resten denken müssen, gleichkommt. Vielleicht darf man annehmen, daß sich gerade in der Märchentradition, vermöge ihrer den lebendigen Glauben an deren Inhalt unter Umständen lange überdauernden Beharrlichkeit, die Züge der ursprünglichen Totemvorstellungen noch deutlicher bewahrt haben als in Glauben und Kultus. Zauberverwandlungen aus Bosheit oder Rache von Mensch in Tier kennt diese Märchenart nicht. Eine solche Verwandlung setzt eben schon ein gewisses Bewußtsein vom Wesensunterschied der Geschöpfe voraus, wie es auf dieser Stufe anscheinend noch nicht vorhanden ist. Wohl aber kann es vorkommen, daß Menschen, die als Zauberer gelten oder Tiere, die über Zauberkräfte gebieten, an andern Wesen, Menschen oder Tieren, sonstige Zauberverwandlungen bewirken, sei es um sie vor Nachstellungen zu schützen, sei es auch aus Rache oder zur Strafe: die letztere Bedeutung hat offenbar frühe schon die Verwandlung von Menschen in Steine. Dagegen gehört die als Strafe bewirkte Verwandlung von Menschen in Tiere offenbar durchgehends einer sehr viel späteren Stufe an, auf der die totemistischen Quellen des Tiermärchens bereits versiegt sind.

Das folgende Eskimomärchen, das der primitiven Erzählungsform noch sehr nahesteht, zeigt an einem einfachen Beispiel diese Zusammengehörigkeit von Mensch und Tier: »Eine junge Frau erhielt

einen jungen, zwei oder drei Tage alten Polarbär. Da sie keine Angehörige hatte, so nährte und behandelte sie ihn wie ihr eigenes Kind. Als er etwas größer geworden war, ging er auf die Jagd und versorgte sie reichlich mit Nahrung. Darob wurde sie von ihren Stammesgenossen beneidet, und diese wollten den Bären töten. Hierauf beriet sich die Frau mit ihrem Bären. Beide schieden unter Tränen, und er wanderte aus. Die Frau aber traf sich noch oft mit ihm, und er versorgte sie fortan reichlich mit Speise«[1]). Dem mag sich das folgende, bei Indianern der nordpazifischen Küste aufgezeichnete Märchen anschließen: »Es waren einmal acht Brüder, die gingen aus, Bergziegen zu jagen. Der älteste schlug den andern vor, jeder solle für sich die Tiere verfolgen, und sie wollten sich dann an einem bestimmten Platz am Fuß des Berges wieder treffen. Als sie sich aber getrennt hatten, jagte er keine Ziegen, sondern sammelte Farnwurzeln. Wie er nun nichts als diese zum Versammlungsort mitbrachte, wurden die Brüder zornig. Sie nahmen ihm seinen Mantel und banden ihn an einen Baum, um ihn verhungern zu lassen. Zu Hause sagten sie, der Bruder sei den Berg herabgestürzt und tot liegen geblieben. Zu dem Verlassenen kamen nun aber die Tiere mit Speise, um ihn zu nähren, und eine zauberkundige alte Frau tat etwas Fett in eine kleine Muschel und beschmierte damit die Seile, mit denen der junge Mann festgebunden war. Darauf lockerten sich die Bande, er wurde frei, fing viele Bergziegen und kehrte wohlbehalten zu seiner Frau zurück«[2]). In beiden Erzählungen sind die Tiere hilfreiche, den Menschen schützende und rettende Wesen. Auch das Motiv der Dankbarkeit, das in dem Märchen von den dankbaren Tieren in der späteren Märchendichtung so weitverbreitet vorkommt, spielt vielleicht schon herein; nur ist der Ton der Erzählung ungleich primitiver, und es fehlen die besonderen Begebnisse, die in dem späteren Märchen den Dank der Tiere motivieren. Zugleich als Zauberwesen erscheint das rettende Tier in der folgenden australischen Erzählung: »Die Schwarzen zogen einst zu einer Weihezeremonie aus. Nur ein Hund blieb im Lager zurück. Da kamen andere Schwarze, um jene in ihrem Lager zu überfallen. Als sie es leer fanden, fragten sie den

[1]) F. Boas, The Central Eskimo, Ethnol. Rep. VI, 1888, p. 638f.

[2]) Boas, Indianische Sagen von der nordpazifischen Küste, S. 96.

Hund, wohin die Leute gezogen seien. Zuerst gab dieser keine Antwort. Als sie ihn aber mehrmals fragten, antwortete er endlich; im selben Augenblick verwandelten sich jedoch die Feinde in Steine, und als solche stehen sie noch jetzt in dieser Gegend«[1]).

Eine entwickeltere Form der gleichen Klasse tritt uns in solchen Erzählungen entgegen, die in der Art des Verkehrs zwischen Mensch und Tier noch ganz der vorigen Märchengruppe gleichen, wo aber die Erzählung selbst auf eine frühere Zeit hinweist, in der Mensch und Tier einander näher gestanden, das Tier noch nicht Jagdtier oder sonst dem Menschen dienstbar gewesen sei. Unter dem Einfluß dieser Erinnerungen an einen ursprünglichen Totemismus werden nun besonders solche Tiere, denen der Mensch seine Ernährung verdankt, und die außerdem der Zauber schützender Totemtiere umgibt, neben dem Menschen zu bevorzugten Trägern der Handlung. Die Nachwirkung jener früher geschilderten Zeremonien, bei denen das gleichzeitig als Tierahne und Schutzdämon verehrte Tier von dem Tabu, das auf dem Genuß seines Fleisches ruht, bald durch die wechselseitige Aushilfe der Stammesabteilungen, bald durch die Darbringung von Opfern und durch andere Kulthandlungen befreit wird, findet hier ihren Ausdruck in mannigfachen Märchen. In diesen wird erzählt, wie sich aus irgend einem Anlaß die Tiere freiwillig dem Menschen untergeordnet, oder wie sie durch einen Vertrag ihm dienstbar geworden seien, oder wie endlich die Einwilligung sie zu töten dereinst durch ein Opfer erkauft wurde. In allen diesen Zügen ist bei dieser Gruppe noch deutlicher als bei der vorigen der Zusammenhang mit den alten Totemvorstellungen erkennbar; aber sie enthalten daneben, in die phantastische Märchenform übertragen, zugleich eine Art abgekürzter Geschichte der weiteren Wandlungen der Totemvorstellungen, die sie bewahren, während in der sonstigen Tradition möglicherweise jede Spur einer solchen Erinnerung geschwunden sein kann. Eine merkwürdige Rolle spielt dabei gelegentlich die Idee des Vertrags, die hier von der menschlichen Gesellschaft auf das Verhältnis zwischen Mensch und Tier übergeht, und die ja an sich schon eine reifere Entwicklung bezeichnet. Wie verführerisch diese Übertragung noch lange erschienen ist, lehren

---

[1]) K. L. Parker, Australian legendary Tales, p. 50f.

übrigens die vorbeugenden Verträge mittelalterlicher Magistrate mit Heuschrecken und andern schädlichen Tieren sowie das gegen Tiere wegen des von ihnen gestifteten Schadens eingeleitete Prozeßverfahren. Endlich findet sich wohl auch in dem noch nahe an die Gegenwart heranreichenden Brauch, den Kühen, Pferden und Bienen den Tod des Hausherrn anzukündigen, ein letzter Schimmer dieser altüberkommenen Vorstellungen der Gleichheit von Mensch und Tier[1]). Natürlich darf man in diesen Erscheinungen nicht Beweise dafür erblicken wollen, daß bei ihnen die Anschauungen lebendig gewesen seien, aus denen dereinst solche Rechtsnormen und Sitten hervorgingen, sondern auch hier hat, wie so oft, der äußere Brauch die Motive, denen er entsprungen war, lang überdauert. Immerhin wäre das kaum möglich gewesen, wären nicht die alten durch neue Motive ersetzt worden, die vermöge der Stetigkeit dieser Vorgänge des Bedeutungswandels immer noch in einer gewissen Affinität mit jenen geblieben waren. So hat sich bei dem Tiervertrag und Tierprozeß die Vorstellung der bindenden Kraft des Vertrags und der Wirkung der Strafe von dem Tier, dem man dereinst ein Bewußtsein für diese Rechtsakte zuschrieb, auf die mit feierlichen Formen umgebene Rechtshandlung selber zurückgezogen. Nicht freiwillig, sondern durch die Zauberkraft des feierlichen Vertrags waren nun die Heuschrecken an diesen gebunden, und ebenso barg wohl die unter der Anwendung altehrwürdiger Rechtssymbole vollzogene Strafe die Zauberkraft in sich, schädlichen Handlungen der Tiere von ähnlicher Art künftig vorzubeugen[2]). Übrigens kann sich diese Idee des Ver-

[1]) K. von Amira, Tierstrafen und Tierprozesse, Mitteil. des österreich. Instituts für Geschichtsforschung, Bd. 4, 1891, S. 545ff. Über die Sitte des Totansagens Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube[2], S. 429f.

[2]) von Amira faßt in etwas abweichendem Sinne den Tierprozeß als eine Art von »Gespensterprozeß« auf, da es sich bei ihm um ein zauberisches Bannen der im Tiere tätig gedachten Dämonen gehandelt habe. Aber obgleich dies als gelegentlich mitwirkender Nebengedanke nicht ausgeschlossen ist, so scheint mir doch gegen einen solchen Dämonenzauber als Hauptmotiv der Umstand zu sprechen, daß sich dieser Prozeß nicht in den sonstigen Formen der Dämonenbeschwörung oder auch der Hexenverfolgung, sondern in den üblichen Rechtsnormen vollzieht. Die Kraft des Zaubers kann ja auch dann Unheil verhüten, wenn dieses nicht selbst von dämonischen Zaubermächten ausgeht, und in diesem Sinne kann auch der feierlich geschlossene Vertrag und der Richterspruch einen Zauber auf den ausüben, der an den Vertrag gebunden, oder über den das Urteil gesprochen worden ist, ohne daß der

trags zwischen Mensch und Tier auch zu der eines Abkommens zwischen Tieren verschiedener Gattung erweitern. In dieser Form begegnet sie uns, zum erdichteten Gleichnis für die Darstellung menschlicher Verhältnisse umgewandelt, gelegentlich in der Tierfabel. Obgleich diese dem Bereich geglaubter Mythen ferne liegt, so kann sie doch zuweilen noch etwas von dem frischeren Hauch des ursprünglichen Mythenmärchens erkennen lassen. Das geschieht besonders da, wo der Mensch als Mithandelnder auftritt und so die alte Vorstellung der Wesensgleichheit von Mensch und Tier wieder zum Durchbruch gelangt. So schließen in einem indischen Märchen des Somadeva Bhatta die Schlangen und die Vögel einen Vertrag, nach welchem dem Adler, dem König der Vögel, alltäglich eine Schlange zur Speise geliefert werden muß, gegen welchen Tribut dann die Schlangen von den Vögeln außerdem nicht mehr gefährdet werden sollen. Da kommt eines Tages ein Mensch, der sich der Schlangen erbarmt und sich statt einer solchen dem Adler als Opfer darbietet. Als aber der Adler entdeckt, daß es ein Mensch ist, den er zerfleischt, macht er ihn wieder lebendig. Seitdem ist der einstige Tribut aufgehoben[1]. Hier erfährt offenbar die Idee der Ablösung des Opfers eine eigentümliche Umkehrung. Nicht das Tier löst den Menschen, sondern dieser das Tier von dem Opfer, — eine Umkehrung, die wohl für die indische Auffassung, daß die Hingabe nicht bloß für den Nebenmenschen, sondern für alle lebende Kreatur vor allem menschliche Pflicht sei, höchst bezeichnend ist.

Mit jener Verwebung von Traditionen über die dereinst einmal durch Opfer, Verträge oder geheimnisvolle Zauberwirkungen eingetretenen neuen Beziehungen zwischen Tier und Mensch, die diesem

---

diesem Zauber Unterliegende selbst ein dämonisches Wesen ist. Auch für die Sitte des Totansagens gilt der gleiche Gesichtspunkt. Das Unterlassen des Brauchs bringt nach dem Volksaberglauben Unglück, ein Motiv, das natürlich zu seiner Erhaltung beiträgt, wenn jede sonstige Erinnerung an seine Bedeutung geschwunden ist. Aber die Tiere, bei denen die Totansage unterlassen wird, haben dabei keinen direkten Anteil an dem drohenden Unheil, sondern dieses beruht lediglich darauf, daß die Ansage die allgemeine Bedeutung einer Beschwörungsformel gegen irgendwelches, zuweilen mit den Tieren selbst in gar keiner Beziehung stehendes Unheil besitzt, z. B. gegen den Tod des neuen Besitzers oder eines seiner Angehörigen.

[1]) Die Märchensammlung des Somadeva Bhatta aus Kaschmir, deutsch von H. Brockhaus, 1843, II, S. 100f.

die Jagd und den Genuß des Fleisches der Tiere zu erlaubten Handlungen machten, oder die ihm Zaubermittel in die Hand gaben, deren sich besonders der Medizinmann zum Behuf der notwendigen Erhaltung und Vermehrung der Tiere zu bedienen weiß, pflegen nun zumeist noch andere Veränderungen des Tiermärchens Hand in Hand zu gehen, durch die es sich allmählich der folgenden Stufe anzunähern beginnt. Die Erzählung wird verwickelter, die Motive des reinen Glücksmärchens treten in größerer Menge hinzu. Im Gefolge dessen steigern sich die Zauberverwandlungen; und unter diesen kommen mehr und mehr auch Tierverwandlungen, besonders solche in der Richtung vom Tier zum Menschen, vor. Endlich mehren sich die Vermischungen mit Zügen des Himmelsmärchens; und damit beginnt der Übergang zum Kulturmärchen. Mit jenem vorwaltenden Motiv der ersten Bezwingung der Jagdtiere verbindet sich dann zuweilen schon das andere der ersten Gewinnung der Kornfrüchte sowie der frühesten Jagd- und Ackergeräte (siehe unten 7).

d. Heiligung der Tiere und Versöhnungsopfer. Das Motiv der hilfreichen Tiere.

Auch für diese Übergangsformen zu den nächsten Stufen bieten die Märchenschätze der nordamerikanischen Indianer zahlreiche Beispiele. Einige von G. Dorsey bei den Pawnee gesammelte mögen hier angeführt werden[1]: »Ein Knabe ging aus, um nach Büffeln zu sehen. Als er unterwegs Artischocken aß, kam im Wind eine Stimme zu ihm, die sagte ihm, er sei von seiner Geburt an beschützt worden. Weiter begegnete ihm nun ein Mann, der ihm die Kopfbedeckung eines Habichts verlieh und dafür rote Farbe, blaue Perlen, Adlerfedern und Tabak als Opfer verlangte. Damit hatte er die Macht erlangt, zu jeder Zeit die Büffel zu rufen« (Dorsey, p. 482.) Bezeichnend für den reinen Zaubercharakter dieser Erzählung ist einerseits der Genuß der Artischocke, die bei vielen Indianern als Zauberkraut gilt, anderseits das der heiligen Vierzahl der Winde entsprechende aus vier Gegenständen zusammengesetzte Opfer. Ist es doch auch die Stimme des Windes, die die Wundergabe dem Knaben ankündigt. Ähnliche Erzählungen, in denen beim Rufen der Büffel der Wind als

[1]) G. A. Dorsey, The Pawnee, I, p. 473 ff.

Schutzgeist und die Artischocke als Zauberkraut Verwendung finden, kehren in dem gleichen Gebiet noch in verschiedenen Varianten wieder (Dorsey, p. 484, 486 f.). In andern Erzählungen bringt ein Knabe dadurch, daß er eine Büffelkuh heiratet, die Büffel in die Gewalt des Menschen: »Ein Jüngling vermied die Weiber, verkehrte aber mit einer Büffelkuh, und diese brachte ein Kalb zur Welt. Als nun Frau und Kind in die Hütte des Mannes kamen, da wurden sie nach vier Tagen wie andere Menschen. Doch durfte das Kind nicht fallen, sonst würde es wieder zum Büffel geworden sein. Dagegen brachte es seinem Vater täglich Wasser — vermutlich, wie man wohl hier interpolieren darf, um selbst durch das Bad die Menschengestalt zu bewahren. Da verweigerte der Vater eines Tages die Annahme dieses Wassers, und nun gingen die Frau und ihr Kind in das Büffellager. Der Mann folgte ihnen. Er bestand dann mit Hilfe seines Kindes verschiedene Proben, durch die er sich die Erlaubnis erwirkte zu bleiben. Er erkannte nun seine Frau aus den Kühen heraus und wurde selbst durch Magie in einen Büffel verwandelt. Schließlich kehrte er zu seinen Stammesgenossen zurück und lehrte sie, wo man Büffel finden und wie man sie töten und zugleich heilig machen könne« (Dorsey, p. 487, eine Variante der gleichen Erzählung p. 486). Durch die Erzählung dieses Märchens glaubt man, wie Dorsey berichtet, die Büffel herbeizulocken, damit sie sich selbst darbieten, um getötet zu werden. Bemerkenswert ist der Zug, daß die Berührung mit der Erde dem zum Menschen gewordenen Büffelkind seine ursprüngliche Gestalt wiedergibt, ein Zug, der an die bei Natur- wie Kulturvölkern weitverbreiteten Vorstellungen von den magischen Beziehungen zu »Mutter Erde« erinnert [1]). Die Kraft des Wassers dagegen, Verwandlungen zu bewirken oder solche, wo sie auf magische Weise entstanden sind, zu bewahren, begegnet uns mannigfach auch sonst in der Märchendichtung; sie steht offenbar in naher Affinität zu den Lustrationsvorstellungen (Teil II, S. 321 ff.).

Noch deutlicher tritt die auch in der vorigen Erzählung anklingende Opferidee in der folgenden hervor: »Ein Knabe hatte einen roten und einen schwarzen Pfeil. Mit denen schoß er auf eine Büffelkuh und folgte ihr, um den in ihr steckengebliebenen

---

[1]) A. Dieterich, Mutter Erde, 1905, S. 8 ff.

Pfeil wieder zu bekommen. Da wurde sie in der Nacht zur Frau und sie heirateten sich. Im Büffeldorf angelangt entging er den Feindseligkeiten ihrer Verwandten, indem er sich in eine Feder verwandelte. Dann aber nahm er aus dem Büffeldorfe mehrere Büffel nach Hause mit: hier wurden sie getötet und ihr Fleisch geheiligt. Infolgedessen kehrten ihre Geister mit der Nachricht hiervon in das Büffeldorf zurück« (Dorsey, p. 502). Auch diese Geschichten werden nach Dorsey bei den Büffelzeremonien erzählt, damit die Tiere kommen und sich anbieten. Nun kann natürlich die Erzählung diese magische Kraft nur aus den in ihr berichteten Handlungen selbst schöpfen. In allen diesen Märchen spiegelt sich also die Vorstellung, daß die Tiere irgend einmal durch die Ehe von Menschen mit Büffelkühen und durch andere zauberhafte Handlungen bewogen worden seien, Jagdtiere zu werden, wobei wahrscheinlich das Erscheinen im nächsten Jagdgebiet als freiwilliges Anerbieten hierzu aufgefaßt wird. Dieses Verhältnis wird aber von dem Menschen dadurch gewahrt, daß er das Fleisch bei der Tötung der Tiere heiligt, d. h. einen Teil davon unter Weihezeremonien den Göttern oder, was offenbar das ursprünglichere ist, den Geistern der Büffel selbst opfert, um ihnen die Rückkehr in ihre Heimat möglich zu machen. Auf diese Weise gewinnt die Sache zugleich den Charakter eines Vertrags. Der Büffel, der sein Fleisch dem Jäger darbietet, hat das Recht, dafür eben jene »Heiligung« zu fordern, die seinem Geist die Wiedererstehung als Büffel möglich macht. Wahrscheinlich ist es vor allem das bei dem Opfer vergossene Blut, das eine solche neue Verkörperung des Geistes hier möglich macht. Darauf weist deutlich eine Erzählung der Cherokesen hin, die sich in verwandten Vorstellungen bewegt, nur daß statt des Büffels der Bär das noch immer von dem Schimmer der Heiligkeit umgebene, zum Jagdwild gewordene Totemtier ist. In dieser Erzählung sagt ein Bär einem Manne, der in seine Höhle gekommen ist, am nächsten Tag würden Jäger kommen; sie würden ihn, den Bären, töten und sein Fleisch zerschneiden. Dann solle der Mann das ausfließende Blut mit Blättern bedecken. So geschah es, und als der Mann mit den Jägern die Höhle verließ, sah er noch, wie der Bär wieder lebendig unter den Blättern hervorkam. Wir sehen uns hier mitten hineinversetzt in jene Gedankenverbindungen, durch die

dem Jagdtier seine heilige Bedeutung gewahrt bleibt, während es doch zugleich ein Nutztier geworden ist. Zugleich wirft aber die Wiedererstehung des Tieres aus seinem Blute ein bezeichnendes Licht auf den engen Zusamenhang, in dem das Blut als Opfer für das getötete und verzehrte Fleisch mit der Bedeutung des Blutes als eines Trägers der Seele steht[1]. Dabei ist es unverkennbar bei diesen noch in totemistische Vorstellungen hineinreichenden Opferriten das geschlachtete, aber heilig gehaltene Tier selbst, dem geopfert wird, und der Sinn dieses primitiven Opfers besteht wesentlich in der von der Blutseele ausgehenden Wiederbelebung des Tieres. Diese geht, wie jeder für die Anschauung des Menschen unfaßbare Zaubervorgang, unsichtbar vor sich: daher das Blut des toten Bären mit Blättern bedeckt werden muß[2]. Wahrscheinlich sind auf der Kulturstufe, auf der sich die Cherokesen oder die Pawnee befanden, als diese Erzählungen bei ihnen gesammelt wurden, schon lange zuvor alle diese Totem- und Opfervorstellungen teils ganz verblaßt, teils nur noch in schwachen Resten vorhanden gewesen. Aber das Märchen hat die Vorstellungen bewahrt, die sich im wirklichen Leben längst verdunkelt hatten.

Was übrigens diese und ähnliche Vorstellungen immerhin verhältnismäßig lange lebendig hielt, das ist wohl der Umstand, daß sich in ihnen die erfinderische Phantasie der Indianer ein Mittel geschaffen hat, um das ererbte Gefühl heiliger Scheu vor dem einstigen Totemtier mit dem Bedürfnis, es der eigenen Lebensfristung zu opfern, ins Gleichgewicht zu bringen: die Geister der Tiere, die ins Büffellager oder in die Bärenhöhle zurückkehren, werden, wie viele glauben, wieder zu wirklichen Büffeln oder Bären, so daß diese mehrmals nacheinander geopfert und gegessen werden können, ehe sie das ihnen zugemessene Alter erreichen. Nach einer Erzählung der Caddo, eines den Pawnee verwandten Stammes, der aber mehr den Ackerbau als die Jagd betreibt, waren alle Wesen ursprünglich gleich. Da beschlossen die Götter, weil die Nahrung knapp wurde, einige zu Tieren zu machen. So entstanden die Bären, Büffel, Hirsche usw. Werden sie getötet, so werden sie aus ihrem Blute zehnmal wieder lebendig. Die Bären sind dabei immer wilder geworden, bis sie

[1]) James Mooney, Myths of Cherokee, Ethnol. Rep. Washington, XIX, 1, 1900, p. 327 f.

[2]) Vgl. hierzu Teil II, S. 15 f.

schließlich Menschen auffraßen[1]. Ähnlich wie hier, so ist auch bei den Cherokesen die Vorstellung der Wiederbelebung der Tiere mit den Mythen von einem seligen Zeitalter, in dem Mensch und Tier noch nicht verschieden waren oder noch friedlich miteinander lebten, verwebt. Auch die Tiere haben noch jetzt Stämme, Häuptlinge, Spiele, sie leben in einem Totenland weiter usw. Wer ein Tier jagt, muß, wie bei Menschen, den Stamm versöhnen. Das geschieht durch das Opfer, durch das dann zugleich bewirkt wird, daß das Tier aus seinem Blute wiedererzeugt wird. So entsteht ein getötetes Tier so lange von neuem, bis die ihm bestimmte Lebenszeit ohnehin abgelaufen ist, worauf es dann in das Totenland eingeht[2]. Diese Tradition beleuchtet das die Tötung der Tiere begleitende Opfer noch von einer andern Seite: indem das Tier durch das Blut wiederbelebt wird, sichert dies zugleich die Versöhnung der Sippe, der es angehört. Auch dies bestätigt aber, daß es ursprünglich die getöteten Tiere selbst sind, denen das Opfer dargebracht wird. Dieses vereinigt jedoch hier schon den offenbar ursprünglicheren Gedanken eines Zaubers, der das Getane ungeschehen macht, mit der bereits in die Rechtsvorstellungen hineinreichenden Idee der Sühne für begangene Schuld. Wir begegnen diesem Opfermotiv direkt in dem folgenden Märchen der Pawnee: »Ein Mädchen gelangte dereinst mit Hilfe ihrer vier Brüder Adler, Krähe, Habicht und Elster in das Land der Büffel. Jene schwangen sie nämlich an einem vom Himmel herabhängenden Seil nach Westen, von wo zurückkehrend sie dann einen reichen Vorrat an Büffeln mitbrachte. Da war sie eines Tages verschwunden, und die Brüder suchten sie. Mit Hilfe des Coyote (des bald als schützender Zauberdämon, bald als komische Figur auftretenden Präriewolfs) fanden die Brüder das Mädchen bei den Büffeln, wie es gerade mit ihnen das Ringspiel spielte, und brachten es wieder nach Hause. Seitdem ließen sich die Büffel töten. Es mußte ihnen aber jährlich ein junges Mädchen geopfert werden« (Dorsey a. a. O., p. 505 f.). In der Vierzahl der Brüder, die den auch sonst in Vogelgestalt vorgestellten vier Winden entsprechen, und noch mehr in dem vom Himmel herabhängenden

---

[1]) Dorsey, Traditions of the Caddo, 1905, p. 110.
[2]) James Mooney a. a. O., p. 261 f.

Seil reicht diese Erzählung zum Teil in das Gebiet der Himmelsmärchen hinüber, aus dem ihm diese Züge übrigens nur äußerlich angehängt scheinen. Das Hauptmotiv ist auch hier offenbar, wie in so vielen andern Märchen der gleichen Indianer, die Gewinnung der Büffel. Natürlich ist das Menschenopfer selbst, das dereinst dieser Gewinnung dienen sollte, längst verschwunden; aber es würde kaum denkbar sein, wie es in die Erzählung gekommen sein sollte, wenn es nicht einmal wirklich geübt worden wäre. So ist in diesem Zug und in dem oben erwähnten von der Hingabe des Blutes der geschlachteten Tiere die Erinnerung an zwei Urformen des Opfers erhalten geblieben: bei der einen wird die Tötung des Tieres durch die Hingabe seines Blutes oder anderer Teile seines eigenen Leibes gesühnt, bei der andern bietet der Mensch sich selbst in der Gestalt einer stellvertretenden Person dar, um durch solchen Tauschvertrag das Tier zu gewinnen[1]).

Lassen uns diese Märchen und Traditionen der Nordamerikaner noch tief in die Vorstellungswelt einer Urzeit hineinblicken, in denen das Tier als Ahne und Beschützer oder mindestens als gleichberechtigtes Wesen dem Menschen gegenüberstand, so verblassen nun natürlich diese Vorstellungen auch im Märchen, wenn sie im Leben und Kultus seit lange schon hinfällig geworden sind. So finden sich in der sonst überaus reichen Märchen- und Fabeldichtung der afrikanischen Stämme ähnliche Erzählungen kaum vertreten, ein Mangel, der dem in diesen Ländern zu bemerkenden Zurücktreten sonstiger Reste totemistischer Vorstellungen durchaus entspricht. Eine gewisse Ausnahme bilden nur die Bantuvölker, bei denen auch die weiteren Stufen des Tiermärchens noch in reicherer, ihrem Ursprung offenbar näher gebliebener Form erhalten sind. Aber auch hier ist jener auf amerikanischem Boden noch so oft zu beobachtende Gedanke eines auf der Anerkennung gleicher, wenn nicht älterer Rechte der Tiere beruhenden Verhältnisses bereits zu der bloßen Vorstellung hilfreicher Tiere abgeblaßt, die durch eine ihnen verliehene Zauberkraft dem Menschen in Not und Gefahr beistehen. Sie bilden in dem an Ungeheuern und boshaften Menschenfressern reichen Abenteuermärchen

[1]) Vgl. hierzu die unten (Kap. VI) folgenden Bemerkungen über die Entwicklung des Opferkultus.

dieser Stämme ein wirksames Mittel, um den dem Hörer erwünschten glücklichen Ausgang herbeizuführen. Als Beispiel mag eine kleine Kaffirerzählung angeführt werden, die zugleich durch die Häufung der in ihr vorkommenden Zauberverwandlungen zu der nächsten Stufe überleitet. Doch sind es auch hier noch zumeist nicht Verwandlungen der Tiere selbst, sondern Verwandlungen anderer Gegenstände, die solche hilfreiche Tiere zur Rettung ihrer Schützlinge hervorbringen. »Während einer Hungersnot wurde eine Frau zur Kannibalin. Sie zog mit ihrem Sohn in ein anderes Dorf, fraß zuerst die Einwohner des Dorfes auf und begann dann auch die Tiere zu jagen. Ihr Bruder, der im Heimatdorf zurückgeblieben war, hatte zwei Töchter, die einmal zum Wasserholen fortgegangen waren. Sie zerbrachen aber den Topf und liefen nun aus Angst zu der Hütte ihrer Tante. Diese versteckte sie. In dem Versteck fanden sie aber einen halben Menschen, dessen andere Hälfte gefressen war, und in der Nebenkammer hörten sie die Tante ihre Axt schleifen. Da entflohen sie, während die Kannibalin schlief, und ließen an ihrer Stelle zwei Holzklötze zurück. Als das Weib statt der Mädchen die Klötze fand, wurde sie wütend und verfolgte die Kinder, die, um sich zu retten, auf einen hohen Baum kletterten. Das Weib wollte diesen abhauen, um sich der Mädchen zu bemächtigen. Da erscholl plötzlich der Gesang eines Vogels, und bei jedem Ton des Gesangs kehrte das Holzstück, das die Hexe eben abgeschlagen hatte, wieder an seine Stelle zurück, so daß der Baum unversehrt blieb. Die Hexe verschlang nun wütend den Vogel. Aber dabei fiel eine Feder zu Boden. Diese sang weiter, bis die Alte erschöpft hinfiel. Indessen kam der Vater der Kinder mit drei großen Hunden, die fraßen die Hexe auf, und die Mädchen kehrten unversehrt mit ihrem Vater nach Hause zurück«[1]. Diese Geschichte zeigt bereits ausgeprägt das Motiv der »hilfreichen Tiere«, wie es dann weiterhin in die Märchenliteratur der Kulturvölker, als ein letzter Rest jener auf dem Untergrund der Vorstellungen tierischer Ahnen- und Schutzgeister erwachsenen Mythenmärchen, zurückgeblieben ist. Daß ein Vogel das hilfreiche Tier ist, kehrt ebenfalls in den weiteren Variationen dieses Motivs häufig wieder. Denn wo die Beziehungen zu den alten Jagd-

[1]) Mc Call Theal, Kaffir Folk-Lore, p. 122 ff.

und Totemtieren zurücktreten und das Tier nur noch als Zauberwesen eine Rolle spielt, da wird der im Flug unerwartet erscheinende und wieder verschwindende Vogel bevorzugt, und sein Gesang wird zum Zaubermittel, das analog der gesprochenen Zauberformel wirkt. Besonders verkörpert sich aber diese Zauberkraft des Vogels wieder in seinen jene wunderbare Eigenschaft des plötzlichen Kommens und Gehens vermittelnden Federn, die darum überall im Zauberglauben primitiver Völker, als Ausstattungen der Stäbe der Medizinmänner wie zum zauberwirkenden Kopfputz der Priester und Krieger und bei den Zeremonien der amerikanischen Medizingesellschaften als bedeutungsvoller Schmuck der Altäre dienen. Als eine Art Vor- oder Übergangsstufe zu den späteren Ausgestaltungen des Themas der hilfreichen Tiere in dem Märchenschatz der Kulturvölker ist übrigens die obige Erzählung auch daran zu erkennen, daß in ihr die Handlung des Vogels nicht näher motiviert ist; namentlich fehlt noch ganz das später, gewissermaßen als Ersatz für die geschwundene Vorstellung tierischer Schutzgeister, eingeführte Motiv des Dankes für genossene Wohltat, wie es in den Varianten des Märchens von den »dankbaren Tieren« und dann, nachdem erst der Mensch zum Mittelpunkt der Handlung geworden ist, in denen vom »dankbaren Toten«, zur Geltung kommt (s. oben S. 108). Eher klingt, dem Medium des Glücksmärchens entsprechend, in dem sich die Erzählung bewegt, hier im Gegenteil der Beweggrund der Rache an, die der Vogel an der Hexe nimmt, da diese, nachdem sie das ganze Dorf aufgefressen, auch die Tiere verzehrte.

e. Die Ehe zwischen Mensch und Tier und ihre Sprößlinge.

Die soeben besprochenen Übergangsformen mit den zuweilen in sie eingestreuten Verwandlungen von Tier zu Mensch und umgekehrt, nähern sich nun in diesen Bestandteilen bereits der zweiten Stufe mythologischer Tiermärchen, die äußerlich durch das Merkmal gekennzeichnet ist, daß bei ihr die Zauberverwandlung in der besonderen Form der Verwandlung von Tieren in Menschen eine für die Handlung entscheidende Rolle spielt. Dabei fehlt auch der umgekehrte Zauber nicht. Aber noch tritt er zurück, und meist beschränkt er sich auf das natürliche Komplement der Menschwerdung, auf die Rückverwandlung des Menschen in das Tier, das er ursprüng-

lich gewesen war. In dem Hervortreten solcher Verwandlungen, die daneben wohl auch durch die Verbindung mit den jeder Art von Zauber förderlichen Motiven des Glücksmärchens begünstigt werden, gibt sich bereits das zunehmende Bewußtsein der Unterschiede zwischen Mensch und Tier zu erkennen. Aber die Nachwirkungen der alten Vorstellungen sind noch mächtig genug, um diese Unterschiede eher in eine geheimnisvolle Überlegenheit der Tiere als in eine solche des Menschen zu verlegen. Demgemäß gestaltet sich auch hier der Verkehr im ganzen auf dem Fuße der Gleichheit. Dies findet seinen sprechenden Ausdruck darin, daß gerade auf dieser Stufe die Ehe zwischen Mensch und Tier, namentlich junger Männer mit weiblichen Tieren, sehr häufig den Mittelpunkt der Handlung bildet. Meist tritt hierbei die Verwandlung unter dem Einfluß des so geschlossenen Ehebundes ein, und es kann dann die Rückverwandlung des zum Menschen gewordenen Weibes in das Tier aus irgend welchen die Ehe störenden Gründen erfolgen. Ein Beispiel dieser Art bildet die oben (S. 138) erzählte Geschichte der Pawnee-Indianer, bei der jedoch die Ehe selbst gegenüber den Hauptmotiven der Versöhnung und Heiligung noch zurücktrat. Als spezifisches Motiv erscheint sie dagegen in der folgenden Erzählung: »Ein Knabe wanderte aus unglücklicher Liebe aus, ging in die Prärie und heiratete dort einen Hund. Auf Bitten seiner Mutter kehrte er später in sein Dorf zurück. Der Hund, den er geheiratet, wälzte sich, als er mit ihm das Dorf betrat, im Staube und wurde zu einer Frau. Der junge Mann aber wurde ein großer Krieger. Als er sich jedoch später wieder mit seiner früheren Liebe zusammenfand, verließ ihn die Hundefrau mit ihrem Kinde, und von da an war es auch mit seinen Erfolgen zu Ende« (Dorsey ebenda, S. 499). Beachtenswert ist, daß hier, ähnlich wie in einer oben mitgeteilten Erzählung, die Berührung mit der Erde die Verwandlung vermitteln hilft. In den Folgen der durch die Untreue des Mannes verschuldeten Rückverwandlung klingt neben dem Motiv der Rache deutlich auch das einer Zaubermacht des Tieres an, wie ja eine solche schon in der Verwandlung selbst sich betätigt.

Von der Vorstellung der Verwandlung eines Tieres in einen Menschen führt aber nur ein kleiner Schritt zu einer weiteren: der Übergang gelingt nur halb, und es entstehen daher doppelgestaltige

Wesen, halb Tiere, halb Menschen. Indem diese nun als eine eigene Spezies erscheinen, die man sich schon infolge ihrer wunderbaren Gestalt mit besonderen Zauberkräften ausgestattet denkt, bilden die Erzählungen solcher Art nicht selten Episoden von Schöpfungsmärchen und Stammessagen. In dieser doppelten Verbindung kommen sie schon auf primitiven Kulturstufen vor. Ein Beispiel gibt die folgende Eskimogeschichte: »Ein alter Mann lebte mit seiner Tochter, die alle Freier ausschlug. Endlich heiratete sie einen rot- und weißgefleckten Hund. Beide bekamen zehn Kinder; fünf davon waren Hunde, die fünf andern oben Menschen und unten Hunde. Der alte Mann mußte aber für die ganze Familie sorgen. Da ihm nun die Kinder zu viel Lärm machten, so schaffte er sie alle auf eine einsame Insel und befahl dem Hund, jeden Tag herüberzuschwimmen und für die Familie Essen zu holen. Zu diesem Zweck hatte die Frau diesem ein paar Stiefel um den Hals gehängt, um das Essen hineinzutun. Doch der Alte füllte die Stiefel mit Steinen statt mit Speise, so daß der Hund ertrank. Jetzt schickte die Frau aus Rache ihre fünf jungen Hunde zu ihrem Vater, damit sie ihm Füße und Hände abnagten. Der schnitt ihnen jedoch die Fingerglieder ab, aus denen Seehunde und Wale wurden. Um die Kinder vor den weiteren Nachstellungen des Alten zu schützen, schickte endlich die Frau die einen in das Innere des Landes, die andern in einem Boot übers Meer, wo sie die Ahnen der Europäer geworden sind.« [1]) Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der offenbar durch die Berührung mit europäischen Reisenden veranlaßte Schluß erst ein späterer Zusatz zu dem ursprünglichen, wohl mit der Entstehung der Seehunde und Wale endenden Märchen ist.

An die Vorstellung der aus der Ehe von Mensch und Tier entsprossenen Doppelwesen schließt sich endlich eng eine andere an, die das Grundmotiv zahlreicher Mythenmärchen der Neuen Welt abgibt und auch unter den Märchenstoffen der Alten Welt nicht fehlt: es ist das Motiv der zeitweisen Verwandlung der aus jener Mischehe entsprungenen Tiere in die menschliche Gestalt und — eine Vorstellung, die meist mit dieser verknüpft ist — der Verhinderung ihrer Rückverwandlung. Entlang der pazifischen Küste Amerikas findet sich dieses Märchen in manchen Varianten. Die

[1]) Boas, The Central Eskimo, Ethnol. Rep. Washington, VI, 1888, p. 637.

typische Form ist die folgende: »Eine Frau heiratet einen Hund und gebiert eine Anzahl junger Hunde. Darauf wird sie von ihren Angehörigen verlassen. So muß sie denn allein durch das Suchen von Wurzeln und Muscheln sich und ihre Kinder ernähren. Da trifft sie Spuren von Kinderfüßen im Sande, kann aber nirgends etwas anderes als ihre jungen Hunde entdecken. So legt sie sich denn eines Tages in ein Versteck und merkt nun, daß ihre Hündlein ihre Felle abgeworfen haben und in Menschenkinder verwandelt im Sande spielen. Sie springt hinzu, nimmt die Felle weg und wirft sie ins Feuer. Die Kinder laufen schreiend umher, suchen überall nach ihren Kleidern, finden sie aber nicht und müssen so die menschliche Gestalt beibehalten. Die Knaben wachsen nun auf und werden tüchtige Jäger und Fischer, die sich und die Mutter ernähren.«[1]) Charakteristisch ist, daß die durch das Ablegen der Felle bewirkte Verwandlung auch hier im Verborgenen vor sich geht, und daß die Kinder zuerst schreiend nach ihren Fellen suchen, also den bleibenden Übergang in menschliche Kinder als eine Art Zwang empfinden. Noch wird demnach diese Verwandlung nicht, wie bei der der folgenden Stufe eigenen Umkehrung dieses Verwandlungsmotivs, der Übergang von Tier zu Mensch als eine Erlösung empfunden, was sie eben auch nach der Anlage der Erzählung durchaus nicht sein kann. Immerhin regt sich in dem Grauen vor den von einem menschlichen Weibe geborenen Hunden, wodurch das ganze Dorf zur Flucht veranlaßt wird, ein Gefühl des Abscheus gegen diese Ehe zwischen Mensch und Tier. In einigen Varianten der Erzählung erscheint aber auch dieser Abscheu noch als ein Unrecht, das die Rache herausfordert. Als die Mutter der Hunde der Großmutter, die Mitleid mit ihr gezeigt, in die Ferne melden läßt, ihre Kinder seien junge Männer und glückliche Jäger geworden, da beschließt das ausgewanderte Dorf wieder heimzukehren. Doch wie die Knaben sie kommen sehen, gehen sie ans Wasser, ihre Haare zu waschen, und dies erregt nun einen so heftigen Wind, daß die Ankommenden er-

[1]) Boas, Indianische Sagen von der nord-pazifischen Küste, S. 114f., 348. Vgl. ferner Boas, American Folklore, X, 1897, p. 37ff. Dasselbe Motiv auch sonst weit verbreitet: so in neugriechischen Märchen: von Hahn, Griech. und alban. Märchen, I, Nr. 14, 31 (Var. II, Nr. 100), 52, II, Nr. 102. Leskien und Brugmann, Litauische Volkslieder und Märchen Nr. 23 usw.

trinken und sich in viele kleine Inseln verwandeln[1]). Auch hier bewahren, wie man sieht, die verwandelten Tiere den Charakter von Zauberwesen. In dem Bericht, daß das Waschen der Haare den Sturm und die Verzauberung der Ankommenden bewirkt, klingt aber das uralte Motiv der dämonischen Kraft der Haare an, das wir als ein eigenartiges Produkt der Seelenvorstellungen kennen gelernt haben[2]). Ein weiteres Motiv, das weit über diese längst verblaßten Vorstellungen hinaus gerade diesem Märchenstoff seine Dauer gesichert hat, ist endlich wohl der Gedanke, daß der Verlust des Felles oder beim Vogel des Gefieders, der mit dem Verlust des schützenden Kleides beim Menschen in Parallele gebracht wird, die Tiernatur unwiederbringlich aufhebt. Es erscheint beinahe wie eine Anwendung des Sprichwortes »Kleider machen Leute«. Als solche bleibt der Vorgang auch da noch ein ergötzliches Verwandlungsmotiv, wo an die Verwandlung selbst längst nicht mehr geglaubt wird. Für das primitive, dem Glauben an Zauberverwandlungen noch nicht entwachsene Bewußtsein liegt ein zureichender Grund, das Tier durch den Verlust seines Felles zum Menschen werden zu lassen, schon darin, daß das Fehlen der behaarten oder befiederten Körperbedeckung fest mit der Vorstellung des Menschen verbunden ist. Unter die Märchenstoffe der Kulturvölker ist das gleiche Motiv in der Erzählung von der Zauberjungfrau gedrungen, die sich in einen Schwan verwandeln kann, und die von dem Helden gezwungen wird, die seine zu werden, indem er ihr Gewand oder ihren Schleier raubt und es ihr dadurch unmöglich macht, sich wieder in den Vogel zu verwandeln[3]). Aber die alte Vorstellung von der Ehe zwischen Mensch und Tier ist hier offenbar verschollen. Darum ist der Schwan ursprünglich schon eine menschliche Jungfrau gewesen, die sich erst in das Tier verwandelt hat oder zu verwandeln vermag. So tritt denn an die Stelle des einst vielleicht auch hier vorhanden gewesenen Schwanenkleides ein sonstiger Zauberschleier oder ein Zauberkleid, und der Raub führt eigentlich nicht mehr eine dauernde

[1]) Boas, Indianische Sagen, S. 115. Varianten dieses Märchens bei verschiedenen Stämmen der pazifischen Küste ebend. S. 167 ff., 263 f.

[2]) Vgl. Teil II, S. 23, 208.

[3]) Vgl. über die Verbreitung dieses Märchens R. Köhler, Kleinere Schriften, I. S. 444.

Umwandlung, sondern nur den Verlust einer Zaubergabe herbei. Dadurch spielt die Erzählung schon stark in die Motive der folgenden Entwicklungsstufe hinüber, aus deren Mischung mit einem älteren Stoff das Märchen vielleicht entstanden ist.

f. Tierwerdung des Menschen.

Die dritte Stufe mythologischer Tiermärchen ist dadurch gekennzeichnet, daß auf ihr im Gegensatze zu der vorigen die Verwandlung von Menschen in Tiere die vorherrschende Rolle spielt, indes der entgegengesetzte Prozeß in der Regel erst in der Form der Rückkehr aus der tierischen in die menschliche Gestalt vorkommt. Innerhalb der weiteren Entwicklung der dabei wirksam werdenden Motivreihe wird dann diese Rückverwandlung als die Erlösung aus einem erzwungenen Zustand, und endlich in einer hier einsetzenden rückwärts gerichteten Assoziation die Tierverwandlung selbst zuerst als eine Erniedrigung und dann als Strafe für irgend eine begangene Schuld betrachtet. Doch wie diese Vorstellung der Tierwerdung des Menschen nur allmählich aus der vorigen hervorgegangen ist und anfänglich in mannigfachen Verbindungen mit ihr vorkommt, so bilden auch jene drei Momente des einfachen, noch durchaus nicht mit dem Gefühl der Erniedrigung verbundenen Verwandlungszaubers in der primären Richtung vom Menschen zum Tier, der diesen Vorgang begleitenden Erlösung aus einem naturwidrigen Zustand, und endlich der Auffassung des Zauberzustandes als einer Strafe sichtlich die aufeinanderfolgenden Stadien einer zusammenhängenden Entwicklung. Die einfache Zauberverwandlung, bei der sich das Selbstgefühl des Menschen erst in der Neigung ankündigt, den menschlichen Zustand als den ursprünglichen zu denken, ist das Primäre; und oft genug kreuzt sich daher noch dieses Selbstgefühl mit den entgegengesetzten Motiven der vorangegangenen Stufe. Märchen dieser gemischten Gattung kommen zuweilen schon in der Tradition mancher Stämme vor, in denen auch der Tiervertrag und die Ehe zwischen Mensch und Tier eine Rolle spielen. In dem zweiten Stadium ist das schon wesentlich anders geworden. Hier wird die Verwandlung in ein Tier entweder durch einen feindlichen Zauberer oder durch ein sonstiges Verhängnis herbeigeführt, und die Rückkehr zur menschlichen Gestalt, die durch

einen wirksamen Gegenzauber erfolgt, wird als befreiende Erlösung gefühlt. Aber wie jenes Schicksal ohne Schuld über den Menschen verhängt wird, so hat es naturgemäß auch noch nicht den Charakter der Strafe. Diesen gewinnt es erst durch die rückwärts gerichtete Wirkung, die das die Rückkehr zum menschlichen Zustand begleitende Gefühl der Befreiung begleitet. Das Böse, das zuerst noch der äußeren Zaubermacht zugeschrieben wurde, verlegt der Mensch nun in diesem letzten Stadium ebenso in sich selbst, wie er zuvor schon die Erlösung als eine selbsterlebte empfunden hat. Dabei bleibt freilich in beiden Fällen der Zauber, der die Verwandlung wie die Rückverwandlung bewirkt, auch wenn der Verwandelte selbst über den Zauber gebietet, doch eine jenen inneren Gefühlserlebnissen fremd gegenüberstehende Macht. So werden denn auch diese subjektiven Erlebnisse niemals zu direkten Ursachen der Verwandlungen und Rückverwandlungen, sondern der ganze Prozeß entfaltet sich zu einer zusammengesetzten kausalen Vorstellungsreihe: eine begangene Schuld erregt die strafende Zaubermacht, und die Erlösung des Verzauberten wird wieder durch die gleiche oder eine ähnliche äußere Macht bewirkt. Als eine letzte Folge schließt sich dann hieran noch die an, daß der Zustand, der durch die Tierverwandlung herbeigeführt wird, irgendwie der begangenen Schuld adäquat ist und dadurch die Sühne für dieselbe in sich trägt. Führt nun auch dieser Schritt im allgemeinen über das mythologische Märchen in seinen volksmäßigen, nicht durch die religiöse Dichtung veränderten Formen hinaus und zu den religiösen Vergeltungsformen hinüber, so liegt doch unverkennbar die Anlage zu dieser letzten Frucht der fortschreitenden Ausbildung von Vorstellungen über das Verhältnis von Mensch und Tier schon im Tiermärchen selbst. Bietet doch dieses von Anfang an in seinen einzelnen Stadien sprechende Zeugnisse für die sukzessive Entstehung der in die Märchenerzählung hereinscheinenden sittlichen Vorstellungen mit dem sie beherrschenden Gesetze, daß jeweils eine vorangehende Stufe die ihr nachfolgende latent bereits in sich schließt, oder daß, wie wir dieses Prinzip auch ausdrücken können, die Entwicklung den Vorstellungen selbst immanent ist. Gleichwohl würde sie ohne den Hinzutritt der als Reize und auslösende Kräfte wirkenden äußeren Bedingungen niemals eintreten.

Für das erste der hier kurz gekennzeichneten Stadien bietet die

Märchenerzählung der gleichen Indianerstämme, die sich durch eine so große Fülle von Tiermärchen der vorigen Stufe auszeichnet, bemerkenswerte Beispiele, an denen besonders auch die allmähliche Loslösung der reiferen Vorstellungsweise von den vorangegangenen hervorleuchtet. In manchen dieser Erzählungen gewinnt ein Knabe Macht über die Tiere und damit zugleich die Fähigkeit, Menschen in Tiere zu verwandeln. So in der folgenden, außerdem stark mit den Zügen des Abenteuermärchens ausgestatteten Geschichte: »Ein Mann hatte zwei Söhne, von denen der eine Macht über Steine, der andere über Tiere besaß, daher der letztere auch der Tierknabe genannt wurde. Bei einer Hungersnot tötete er den Fuchs, der alles Wild zur Seite gebracht, und führte es dem Volk wieder zu. Im gleichen Volk lebte aber ein mächtiger Zauberer, Krähenfeder genannt, der nahm dem Tierknaben die Kleider und verwandelte ihn dann in einen Adler. Aber dieser verwandelte sich selbst wieder zurück in ein kleines Kind, und als solches fand ihn eine alte Frau, die ihn aufzog. Als er nun erwachsen war, verrichtete er viele Wundertaten und gewann dadurch alles Volk für sich. Einmal waren die Büffel selten geworden, und die Leute baten den Steinmann, der an einer fernen Quelle hauste und viele Büffel besaß, ihnen solche zu überlassen. Dieser erklärte aber, sie nur dem zu geben, der die hinreichende magische Kraft habe. Hatte er diese nicht, so warf er ihn in das kochende Wasser der Quelle. Als jedoch der Tierknabe kam, bestand er alle Prüfungen, denn alle Tiere halfen ihm. Dann gab ihm der Häuptling der Büffel den Stein, aus dem der Steinmann seine Kraft zog. Diesen Stein zerschlug der Tierknabe in Stücke und tötete damit den Steinmann. Eines der Stücke wurde aber zu dem Steinaltar der Medizinhütte genommen, die der Tierknabe gründete« (Dorsey, Pawnee, p. 513). Ein anderes Märchen erzählt von einem Manne, der einen sterbenden Wolf trifft. Dieser hinterläßt ihm sein Fell. Dieses Fell, in dem der Geist des Wolfes wohnt, verleiht dem Mann dessen Stärke, und er wird ein großer Krieger. Ähnlich gewinnt ein anderer von einem sterbenden Pferd, dem er begegnet, die Kraft nie zu ermüden (Dorsey a. a. O., p. 532). In diese Erzählungen spielt unverkennbar zugleich die weitverbreitete Vorstellung hinein, daß die Seele Sterbender beim letzten Ausatmen in Lebende übergehen könne. Wenn diese Mitteilung der ausgehauchten Seele,

die sich gewöhnlich auf Angehörige oder Kinder beschränkt, hier auf das Tier übertragen wird[1]), so ist es offenbar gleichzeitig ein Fortwirken totemistischer Anschauungen und die naheliegende Vergleichung menschlicher mit tierischen Eigenschaften, wodurch sich hier der Gedanke einer Vererbung regt. Auf diese Weise kann sich dann auch schließlich in den Abstammungsmythen die Vorstellung von tierischen Ahnen des Menschen umkehren, indes der Totemismus selbst und seine Nachwirkungen nichts desto weniger daneben fortbestehen und in andern Traditionen sich widerspiegeln. So sind nach einem australischen Märchen die Fliegen und die Bienen ursprünglich nebeneinander angesiedelte Völker gewesen. Die einen verbrachten ihre Zeit mit Spiel und Müßiggang, die andern waren arbeitsam und sammelten Vorräte für die Zukunft. Schließlich wurden aber die Fleißigen es müde, mit für die Trägen zu sorgen. So trennten sie sich, und jene verwandelten sich in Bienen, diese in Fliegen[2]). Diese Geschichte nähert sich schon allzusehr der exemplifizierenden Fabel, als daß sie für ein wirkliches Mythenmärchen genommen werden könnte. Aber sie macht deutlich, wie frühe gerade die Differenzierung der Eigenschaften der Tiere zu einer Umkehrung der Vorstellungen von den Tierahnen herausfordert. Auch ist nicht zu übersehen, daß eine solche zunächst vielleicht als Scherzfabel entstandene Erzählung bei der nahen Verwandtschaft, die auf dieser Stufe Tier und Mensch verbindet, immer auch leicht den Scherz in Ernst verwandeln kann.

g. Der Mensch als Tierahne. Die freiwillige Tierwerdung. Das Motiv der dankbaren Tiere.

In der Tat bezeugen auf einer den australischen Zuständen bereits beträchtlich überlegenen Kulturstufe manche ursprünglich jedenfalls ernsthaft gemeinte Traditionen der nordamerikanischen Stämme deutlich eine Tendenz zur Umkehrung der ursprünglichen Abstammungsvorstellungen. Es beschränkt sich dabei allerdings die Überlieferung, daß die Tiere dereinst Menschen gewesen, in der Regel auf die Totemtiere. Hier darf man aber eine solche Tradition immerhin bereits als ein erstes Symptom der absoluten Höherschätzung des

[1]) Vgl. Teil II, S. 46 f.

[2]) Parker, Australian legendary Tales, p. 106 f.

Menschen betrachten. Ist nach dem Totemglauben ein Tier der Stammvater eines Menschenstammes, so führt schon deshalb nur ein kleiner Schritt zu der umgekehrten Vorstellung, daß Menschen die Ahnen gegenwärtiger Tiere gewesen seien, weil die Tierverwandlung der Seele an sich ebensogut von der verwandelten Seele wie von dem Menschen, dem sie anfänglich angehörte, ausgehen kann. Beide Vorstellungen sind Kinder des gleichen Glaubens, und es hängt wohl wesentlich nur von der relativen Wertschätzung der Totemtiere ab, ob sie oder ob der Mensch selbst an den Anfang gesetzt werden. So sind nach vielen Erzählungen der Cherokesen die Bären verwandelte Vorfahren des Cherokesenstammes. Darum sind sie auch nach Stämmen und Sippen geordnet, ein Häuptling steht über ihnen, ganz nach menschlichem Vorbild. Die folgende Erzählung, in die zugleich das früher besprochene Motiv des Vertrags mit dem Jagdtier hineinspielt, gilt als eine Art Tradition dieser Verwandlung: »Ein Knabe aus einem Cherokesenklan trieb sich fortwährend im Walde herum, und wenn seine Angehörigen Boten zu ihm schickten, um ihn zur Heimkehr aufzufordern, so behauptete er, im Walde auch ohne Arbeit Essen genug zu finden. Als aber die Boten mehrmals wiederkehrten, da fanden sie, daß ihm Haare aus seinem Körper wuchsen. Nun beschloß der ganze Klan, zu ihm in den Wald zu ziehen, nachdem sie zuvor sieben Tage lang gefastet hatten. Als die andern Cherokesen wiederum Boten schickten, um die Ausgewanderten zur Rückkehr zu bewegen, waren diese gleichfalls mit Haaren bedeckt; und sie weigerten sich zurückzukehren, da sie Essen genug hätten. Vielmehr forderten sie jedermann auf, zu ihnen zu kommen, dann würden sie ihm von ihrem Fleisch geben. Auch solle man sich nicht fürchten, sie zu töten, denn sie lebten immer. Endlich lehrten sie die Leute die Gesänge, mit denen man sie rufen sollte, und diese Gesänge werden von den Bärenfängern noch heute gesungen«[1]). Hier sehen wir das Vertragsmotiv der früher besprochenen Erzählungen mit diesem neuen Motiv des menschlichen Ursprungs der Tiere sich mischen. Als eine sonst noch wiederkehrende Vorstellung begegnet uns außerdem die, daß vorausgegangenes Hungern solche Umwandlungen befördere. Wie die Nahrung den Bestand des

[1]) Mooney, Myths of Cherokee, p. 325 f.

Körpers erhält, so wird umgekehrt ihr Mangel als ein Mittel gedacht, das ihn leichter der Zauberverwandlung zugänglich mache, eine Vorstellung, die wahrscheinlich noch weit in die späteren Motive der Askese hineinreicht. Übrigens ist sie von der Richtung der Verwandlung unabhängig. So erklärt in einem andern Märchen der Cherokesen ein in einer Bärenhöhle zum Bären gewordener Mann den Jägern, die ihn auffinden, sie müßten ihn sieben Tage und Nächte ohne Essen und Trinken einsperren, damit er seine Menschennatur wieder annehmen könne. Als aber die Frau des Mannes ihn schon nach fünf Tagen wieder herausholt, stirbt er bald, denn er hatte zwar die Bärennatur abgelegt, konnte aber noch nicht als Mensch leben[1]).

Verbreiteter noch als diese Erzählungen, nach denen ein ganzes Tiergeschlecht, besonders das der Totemtiere, dereinst aus Menschen entstanden ist, sind jedoch solche Märchen, die von der zauberhaften Verwandlung einzelner Menschen berichten. Dabei ist zunächst auch dieser Gruppe singulärer Verwandlungen mit der vorigen die Grundbedingung gemeinsam, daß der Mensch, der sich verwandelt, freiwillig oder gezwungen unter die Tiere gegangen ist, um mit ihnen zu leben. Ähnlich wie sich die Annahme der Tiernatur ohne weiteres darin ausspricht, daß dem Menschen Haare oder Flügel wachsen, so wird er, wenn er unter die Tiere geht, allmählich selber zum Tier; ja dies wird in solchem Fall beinahe als eine selbstverständliche Folge angesehen, so daß es gar nicht mehr als Wunder oder Zauber erscheint. Unterstützt wird dieser gewissermaßen natürliche Übergang, wenn die Tiere menschenähnliche Züge an sich tragen. Darum ist es in den Gebieten, in denen die menschenähnlichen Affen leben, ein verbreiteter Glaube, diese seien einst Menschen gewesen, oder sie seien von Anfang an eine eigenartige Menschenrasse. Auch kommt es leichter vor, daß ein Mensch unter die Bären oder unter die Seehunde geht, um allmählich selbst einer der ihren zu werden, als daß er etwa auf ähnliche Weise zum Vogel wird. Vielmehr ist der letztere Übergang in der Regel die Folge einer plötzlichen Zauberverwandlung. Darum ist nun aber auch in diesem Fall der sich verwandelnde Mensch entweder von Hause aus ein zwiespältiges

[1]) Mooney, a. a. O. p. 327 ff.

Zauberwesen, oder er unterliegt wider seinen Willen einer äußeren Zaubermacht. Ganz anders bei jenen Verwandlungen, nach denen ein Tiergeschlecht seinen Ursprung auf menschliche Ahnen zurückführt oder ein Einzelner unter die Tiere gegangen ist. Wie hier die Verwandlung eine freiwillige zu sein pflegt, so wird sie auch nicht im geringsten von denen, die sie erleiden, als ein Übel empfunden. Wohl suchen ihre Angehörigen sie nicht selten zu überreden, wieder zu den Menschen zurückzukehren, womit sich dann die Vorstellung verbindet, daß sie in diesem Fall von selbst wieder zu Menschen würden. Es kann dabei aber leicht vorkommen, daß der Ausgewanderte vorzieht, unter den neuen Genossen zu bleiben. In einem an der nordpazifischen Küste Amerikas aufgezeichneten Märchen begegnen wir diesem Kampf der Motive in einer Weise, die eine gewisse Hinneigung des Menschen zum Tier nicht verkennen läßt. Ich gebe das für uns Wesentliche aus der durch Wiederholungen weiter ausgesponnenen Erzählung: »Es war einmal ein Mann, der übte einen Zauber auf Seehunde aus, so daß sie herbeigeschwommen kamen und sich freiwillig seinen Pfeilen stellten. Eines Tags aber ergriff ihn ein Seehund und zog ihn in die Tiefe. Seine Angehörigen fuhren nun auf Booten aus, ihn zu suchen. Da sahen sie ihn aus der Ferne mitten unter den Seehunden liegen. Ein zweites Mal trafen sie ihn wieder unter diesen, er hatte aber schon Haare auf dem Rücken und Bartborsten angenommen. Ein drittes Mal bemerkten sie, daß er auf dem Bauche gezeichnet war wie ein Seehund. Da fing sein Bruder, um ihn nach Hause zu locken, einen großen Walfisch und legte ihn vor dem Hause an den Strand, hoffend, daß der Verlorene herankommen werde. Das geschah auch, aber es gelang weder diesmal noch bei weitern ähnlichen Versuchen, ihn festzuhalten. Endlich wandte der Bruder Zaubermittel an. Da kam eines Tags der zum Seehund gewordene von selbst zum Dorfe zurück und brachte auch eine Frau, die er unter den Seehunden genommen, und das Kind, das sie von ihm hatte, mit. Er übernachtete in seinem Hause, doch am andern Morgen war er wieder verschwunden. Das wiederholte sich mehrmals. Da drangen sein Bruder und die andern Leute inständig in ihn, doch bei ihnen zu bleiben. Er aber sprach zu ihnen: trauert nicht mehr um mich; ich lebe glücklich bei den Seehunden im Wasser, denn drunten ist es schöner als bei euch hier

auf Erden. Da ließen sie ihn ziehen und achteten seiner nicht mehr, wenn sie ihn auf den Klippen oder im Wasser erblickten« [1]. So merkwürdig diese Geschichte an Goethes bekannte Ballade vom Fischer anzuklingen scheint, so dürfen wir doch nicht übersehen, daß wir hierbei in die Seele des Erzählers nicht ohne weiteres die Motive verlegen dürfen, die die Handlung in uns selbst erweckt. Gewiß mag in einem oft genug von Hungersnot heimgesuchten Fischervolk gelegentlich in diesem und jenem der Gedanke sich regen, daß es die Seehunde besser haben als er. Von der tiefen Naturstimmung des Goetheschen Gedichts weiß er sicherlich nichts. Dagegen zeigen solche Erzählungen deutlich, daß der Übergang von Mensch zu Tier immer noch kein allzugroßer Schritt ist, der sogar ohne spezifische Zaubermittel getan werden kann, falls nur der Mensch sich entschließt, selbst unter die Tiere zu gehen. Darum wird nun aber auch der Vorgang von dem Verwandelten kaum als ein Übel aufgefaßt. Seine Stammesgenossen mögen den Verlust des Gefährten beklagen, dieser scheint seine neue Umgebung kaum anders zu empfinden, als wenn er einer fremden Sippe sich anschlösse. Noch verkehren also Mensch und Tier gewissermaßen auf dem Fuße der Gleichheit. Nur darin, daß sich der Mensch, der die Tiere als seine ausgewanderten Brüder betrachtet, immerhin selbst als den Erstgeborenen der Schöpfung fühlt, kündet sich ein Wandel der Anschauungen an.

Aus dem hier sich ergebenden neuen Verhältnis, bei dem die Gefühle der Abhängigkeit des Tieres vom Menschen und der treuen Genossenschaft beider gemischt sind, gewinnen nun zugleich die so zur Entwicklung gelangten Motive die Kraft, weit über dieses Stadium ihrer Entstehung hinaus anzudauern, um in einzelnen Zügen bis tief in die spätere Märchendichtung der Kulturvölker und in der Beschränkung auf die treuen Genossen des Menschen, die Haustiere, schließlich bis in die Gegenwart zu reichen, indem die aus dem täglichen Umgang entspringenden gemütvollen Beziehungen zwischen Mensch und Tier, die dabei mehr und mehr in den Vordergrund treten, einen immer neuen Reiz ausüben. So läuft jenes Thema vom Menschen, der unter die Tiere geht, um selbst die Tiernatur anzu-

---

[1] Boas, Indianische Sagen, S. 90 ff.

nehmen, allmählich in das andere von den hilfreichen Tieren aus, die dem Helden ihre physische Kraft oder noch häufiger ihre Zauberkraft leihen, um ihn aus Not und Drangsal zu befreien und ihm zu Glück und Reichtum zu verhelfen. In diesem Thema, das in den weiten Wanderungen, die es in der Märchenerzählung der Kulturvölker gemacht hat, seine unverwüstliche Anziehungskraft bekundet, wirkt auf solche Weise in verwandelter Form ein Motiv nach, das schon auf frühen Stufen der Kultur in das Verhältnis zwischen Mensch und Tier einen Zug der Freundschaft und der wechselseitigen Hilfe hineinträgt (vgl. oben S. 132 ff.). Als ein Beispiel jener späteren Wandlungen sei hier ein skandinavisches Märchen erwähnt, in dem allerdings das hilfreiche Tier nur als ein Nebenmotiv erscheint, wo aber die innere Verwandtschaft zwischen der frühen Vorstellung eines Vertrags, den der Mensch mit seinen Jagdtieren schließt, und dem des Freundschaftsbundes zwischen Mensch und Tier in die Augen fällt. Eine dänische Version des Märchens lautet: »Ein Junge findet im Wald einen toten Hirsch: den teilt er zwischen einem Bären, einem Falken, einer Ameise und einem Hund. Zum Dank dafür verleiht ihm jedes dieser Tiere die Gabe, seine Gestalt anzunehmen. Da kommt der Junge in ein Schloß. In diesem wohnt eine Prinzessin, die verurteilt ist, vom Troll geholt zu werden, sobald sie von einem Sonnenstrahl beschienen wird. Der Junge heiratet die Prinzessin. Aber das Verhängnis ereilt diese: ein Sonnenstrahl trifft sie, und sie wird von dem Troll geholt und in einer Berghöhle gefangen gehalten. Zum Berg folgt ihr der Junge als Hund, dringt dann als Ameise in die Höhle ein und kriecht in das Ohr der Prinzessin. Hier rät er ihr, den Troll auszufragen. Da sagt ihr dieser, daß sein Leben in seinem Herzen sitze, das weit weg in einem See verborgen sei. In diesem See hause ein Drache; in diesem befinde sich ein Hase, in dem Hasen eine Ente und in der Ente ein Ei, in dem Ei aber das Herz. Darauf fliegt der Prinz als Falke zu dem See. Hier tötet er als Bär den Drachen, als Hund den Hasen, als Falke die Ente und entnimmt dieser das Ei, das er zurückbringt und am Kopf des Trollen zerschlägt, worauf dieser augenblicklich stirbt.«[1]) Das Hauptmotiv beruht hier augenscheinlich auf

[1]) Grundtvig, Dänische Volksmärchen, übersetzt von A. Strodtmann, II, 1879, S. 194 ff. F. Kauffmann hat die Varianten dieses Märchens mit Rücksicht auf das Motiv des versteckten Herzens verfolgt (Balder, Mythus und Sage, 1902, S. 143 ff.). Als

der verbreiteten Vorstellung vom Sitz der Seele im Herzen, wobei diese, vielleicht im Zusammenhang mit dem Klopfen des Herzens, als wandernde Seele gedacht wird[1]), — eine Vorstellung, die zu der weiteren von ihrem verborgenen Ort und dadurch zu dem auch sonst verbreiteten Einschachtelungsmotiv geführt hat. Die weiter hinzukommenden dankbaren Tiere aber, die dem Jungen ihre eigene Gestalt leihen, erinnern lebhaft an den Bären, der dem Cherokesen seine Stärke, und das Pferd, das ihm seine Ausdauer im Laufen vererbt, wenn man nur zu dieser Vorstellung noch die andere nimmt, daß der Verkehr mit dem Tier den Menschen selbst die Tiernatur annehmen läßt. Das spätere Märchen substituiert nur diesen allmählichen Verwandlungen, die dem Naturmenschen als natürliche erscheinen, überraschende Zauberwirkungen, und es fügt das an und für sich einer höheren Kultursphäre angehörende Motiv der Dankbarkeit hinzu (vgl. hierzu oben S. 108, 144).

h. Die Tierverwandlung als Bosheitszauber und dessen Vergeltung.

Wesentlich anders als bei diesen noch spät in dem Motiv von den hilfreichen Tieren nachwirkenden Vorstellungen gestaltet sich die Tierverwandlung in dem zweiten Stadium dieser Entwicklung. Hier ist sie zu einer Schädigung geworden, die ein Mensch nur da freiwillig auf sich nimmt, wo ihn etwa die Tiergestalt leichter vor verfolgenden Feinden verbergen kann, oder wo ihm die Eigenschaften des Tieres vorübergehend nützlich sind. In den weitaus meisten Fällen ist es aber ein böser Zauber, der ihm dadurch zugefügt wird, und der anderes Leid im Gefolge haben kann, bis ihn endlich ein heilsamer Gegenzauber wieder aus der lästigen Tierhülle befreit. So

---

weitere Beispiele zu diesen bei den Kulturvölkern aller Zeiten verbreiteten Motiven der hilfreichen und der dankbaren Tiere seien angeführt: Maspéro, Les contes populaires de l'Egypte ancienne[3], p. 8. Somadeva Bhatta, Indische Märchensammlung, deutsch von H. Brockhaus, 1846, I, S. 186ff., II, S. 198, 204ff. Brauns, Japanische Märchen, S. 92ff., 167ff. (Letztere Erzählung geht zugleich in einer Tierehe aus, wobei freilich der Hundegatte sich nachträglich als Gott offenbart, während die Behaarung des Volkes der Ainos, die die Sprößlinge des Paares sind, hieraus abgeleitet wird.) Ferner Grundtvig, Dänische Märchen, I, S. 115ff., II, S. 10ff. Grimm Nr. 27, 60. von Hahn, Griech. und alban. Märchen, I, Nr. 1, 9 (Var. II, 9), 37, 61. Leskien und Brugmann, Litauische Märchen Nr. 6, 11.

[1]) Vgl. Teil II, S. 31ff., 208f.

wird unter allen Umständen die Rückkehr zur menschlichen Form als eine Erlösung betrachtet, ausgenommen, wenn die Metamorphose der eigenen Gestalt ein willkürlich zu handhabendes Hilfsmittel in den Händen des Zauberers ist. Übrigens sind beide Arten der Verwandlung zumeist miteinander verbunden. Denn der Zauberer, der die Fähigkeit besitzt, andere in Tiere zu verwandeln, kann natürlich davon auch zu eigenem Vorteil Gebrauch machen. In den Zaubermotiven, die aus der Märchendichtung in die sogenannte höhere Mythologie der Kulturvölker hineinreichen, treffen wir ja vor allem auch die Götter selbst mit dieser doppelten Fähigkeit ausgerüstet. Die Götter, in der griechischen Mythologie allen voran Zeus, der Vater der Götter, in der nordischen Odin, können ebensowohl selbst Tiergestalt annehmen wie Menschen in Tiere verwandeln. Doch in dem Märchen sind die ursprünglichen, durch die Vorstellung der überragenden Macht der Götter später verdunkelten Motive beider Verwandlungen deutlicher erkennbar, und sie lassen sich auch in ihrer völkerpsychologischen Entwicklung besser übersehen.

Hier tritt uns nun vor allem die für den allmählichen Wandel der Anschauungen über das Verhältnis zwischen Tier und Mensch höchst bezeichnende Tatsache entgegen, daß die Tierverwandlung des Menschen im Sinne der Zufügung eines schweren Übels, dessen Beseitigung durch die Rückverwandlung in die menschliche Gestalt heiß begehrt und als Erlösung empfunden wird, bei primitiveren Völkern überhaupt kaum vorkommt, sondern daß dieses Märchenmotiv überall erst von einer gewissen Kulturhöhe an wirksam wird. So häufig in den Mythenmärchen der Eingeborenen Amerikas Verwandlungen in Steine als furchtbare Zauberwirkungen und zuweilen sogar schon als Strafen für begangene Schuld sich finden, einer Tierverwandlung in gleicher Bedeutung begegnet man nicht, oder wenn sie vorkommen sollte, so ist sie jedenfalls höchst selten oder verbirgt sich hinter andern Motiven, die noch dem ersten Stadium dieser Entwicklung angehören. Nicht anders verhält es sich bei den Neger- und Bantuvölkern. So reich die phantastischen Abenteuermärchen der Bantus an allen möglichen Verwandlungen, darunter auch solchen Tierverwandlungen sind, bei denen irgendwelche Zauberwesen, um Glück oder Unheil zu bringen, selbst die Tiergestalt annehmen, und so üppig vor allen bei den eigentlichen Negervölkern die Tierfabel sich

entwickelt hat, jenes Motiv der Erniedrigung, das diese Verwandlung als Unheil und die Rückkehr zur menschlichen Gestalt als eine Erlösung empfinden läßt, fehlt ganz, wo die Fähigkeit der Selbstverwandlung ein Vorzug ist, dessen sich der Zauberer erfreut, oder wo, wie in der Tierfabel, die Tierwelt zu einem Abbild der Menschenwelt wird. So ist es wesentlich nur die passiv erduldete Tierverwandlung, an die in ihren einander ablösenden Phasen die Gefühle des Erduldens und der Erlösung geknüpft sind, in denen sich zugleich der Wandel der Vorstellungen über das Verhältnis von Mensch und Tier spiegelt. Allerdings muß hier noch jene gesteigerte Erregbarkeit der Phantasie hinzukommen, wie sie, außer in der Neigung zu Vision und Ekstase, auch in dem erfinderischen Reichtum phantastischer Zauber- und Abenteuermärchen sich äußert. Diese Neigung findet aber in dem Wechsel zwischen Dulden, Hoffen und überströmendem Jubel, der die Tierverwandlungen begleitet, ein so passendes Substrat, weil sich auf das Tier leichter als auf den Stein oder den Baum die peinlichen Gefühle übertragen lassen, die das Bewußtsein der hilflosen Hingabe an einen erniedrigten Zustand begleiten. Diese enge Verbindung mit den Motiven des Glücksmärchens bringt endlich noch zwei weitere Eigenschaften mit sich, deren erste dem Verwandlungsmärchen in diesem Stadium fast nie fehlt, und deren andere ihm mindestens häufig zukommt. Die erste besteht darin, daß die passiv erduldeten und die von einem bösen oder guten Zauberwesen bewirkten aktiven Selbstverwandlungen meist in einer und derselben Folge von Erlebnissen sich mischen. Namentlich der Zauberer, der aus Bosheit andere in Tiere verwandelt, ist vermöge dieser Gabe fast immer auch imstande, sich selbst beliebig zu verwandeln, sei es um seinen Spuk im geheimen auszuüben, sei es um auch auf diese Weise seine Macht zu betätigen. Die zweite Eigenschaft, die aus einer minder offen liegenden, aber ähnlichen Assoziation entspringt, besteht darin, daß der Zauberer, der die Verwandlung hervorzubringen vermag, zugleich die Gabe besitzt, in dem Tier den Menschen wieder zu erkennen, der dieser vor der Verwandlung gewesen. Ist es im ersten Fall eine naheliegende Ausdehnung der Vorstellung einer spezifischen Machtbetätigung von den Objekten, auf die sie wirkt, auf das tätige Subjekt, so ist es im zweiten eine nicht minder natürliche Assoziation zwischen Handeln und Wissen,

auf der eine solche partielle Sehergabe beruht. Wer ein Ding hervorbringen kann, der vermag infolge des aus dieser Assoziation entspringenden Glaubens auch die Natur des Dinges unmittelbar bei dessen Anblick zu erkennen.

Die Hauptgebiete dieser Gattung von Mythenmärchen sind die Kulturreiche des alten Orients. Die indische und die persische, nicht minder, von ihnen angeregt, die spätere arabische Dichtung bietet solcher Glücksmärchen mit dem Motiv der absteigenden Tierverwandlung und der Erlösung aus ihr die Fülle, ebenso die altägyptische Erzählungsliteratur und, weit davon abliegend, die der ostasiatischen Kulturvölker Chinas und Japans. Etwas spärlicher findet sich das gleiche Motiv in dem Märchenschatz der Griechen und Germanen. Doch fehlt es auch hier keineswegs, und es reicht gerade in diesem Fall in einzelnen deutlich einer tiefer liegenden Märchenschicht angehörenden Zügen in die Götter- und die Heldensage hinüber. Man denke nur an die durch Zeus selbst verhängte Verwandlung der Jo in eine weiße Kuh und ihre spätere Rückverwandlung in menschliche Gestalt (Apollodor II, 1), oder an die Verwandlung der Gefährten des Odysseus durch die Zauberin Kirke in Schweine (Od. 10, 237 ff.) u. a. Ich gebe als Beispiel dieser Gattung ein japanisches Märchen, an dem zugleich das eigenartige Kolorit ostasiatischer Märchendichtung zu bemerken ist: »Ein Ehepaar hatte zwei Kinder, einen braven, guten Sohn und eine eitle, hoffärtige Tochter, die aber ein sehr schönes Mädchen war. Deswegen zogen die Eltern die Tochter dem Sohne vor, was diesen sehr betrübte, da er die böse Gemütsart seiner Schwester wohl erkannt hatte. Da bemerkte er, daß sie des öfteren zu einer alten Zauberin ging. Dies erweckte seinen Verdacht, und als sie eines Nachts heimlich das Haus verließ, schlich er ihr nach. Nun sah er, daß sie nach einem nahen See ging, dort sich nach einem Kraut bückte, das sie in den Mund nahm, worauf sie sich plötzlich in einen fürchterlichen Drachen verwandelte. Sobald dieser das Kraut wieder ausspie, verwandelte er sich in das Mädchen zurück. Als der Bruder dies sah, lief er nach Hause und teilte den Eltern am folgenden Tag mit, was er gesehen. Diese aber glaubten ihm nicht und erzürnten sich sehr über ihn. Sie wiesen ihn aus dem Hause und verboten ihm dasselbe je wieder zu betreten. Nun irrte der Arme in der Wildnis herum und

schlief endlich müde und hungrig unter einem Baume ein. Da fühlte er auf einmal vor seinem Gesicht einen heißen Atem, der ihn erweckte, und er sah einen gewaltigen Tiger an seiner Seite. Entsetzt sprang er auf. Aber der Tiger besänftigte ihn und bat, ihm eine Drahtschlinge zu lösen, die um sein Bein geschlungen war und ihn am Gehen hinderte. Das gelang auch dem Burschen mit vieler Mühe. Der Tiger, um sich dankbar zu erweisen, rief nun den Elephanten und noch andere Tiere herbei, die dem Flüchtigen ein Zelt bauten und ihn täglich mit Nahrung versorgten. So lebte der Jüngling eine Zeitlang glücklich und zufrieden unter den Tieren des Waldes. Doch endlich überkam ihn das Heimweh, und er teilte seinem Freund, dem Tiger, seinen Entschluß mit heimzukehren. Dieser erklärte, als er sich nicht abbringen ließ, ihn begleiten und schützen zu wollen. So langte der junge Mann nach manchen Fährlichkeiten in der Heimat an. Da traf er aber alles verändert. Die Häuser waren leer und verfallen. Das Haus seiner Eltern stand zwar noch, aber auch die Eltern waren nicht mehr. Dagegen kam ihm seine Schwester entgegen und empfing ihn scheinbar freundlich. Sie bat, es sich im Hause bequem zu machen, während sie fortgehe und ihm seine Lieblingsgerichte bereite. Er hatte aber schon vor dem Betreten des Dorfes auf den Rat seines Tigers ein Kraut gepflückt, das ihm, wenn er es aufs Herz legte, die Fähigkeit gab, verzauberte Personen wiederzuerkennen und sie zu entzaubern, wenn er ihnen etwas von dem Kraut ins Gesicht warf. Als nun der junge Mann so einsam da saß, näherten sich ihm aus einem Winkel mit betrübten Mienen zwei Ratten, in denen er erschreckt seine Eltern erkannte. ‚Fliehe‘, riefen sie ihm zu, ‚ehe deine Schwester wiederkommt. Sie hat uns und noch viele Leute im Dorf verwandelt oder aufgefressen. Fliehe, damit du nicht das gleiche Schicksal teilst‘. Gleichzeitig sah der Jüngling schon seine Schwester in Drachengestalt sich dem Haus nähern. Da enteilte er aus der Hintertür, doch wäre es um ihn geschehen gewesen, wenn nicht in diesem Augenblick der treue Tiger, der mittlerweile im Hinterhalt gelegen, herbeigeeilt wäre und den Drachen gepackt hätte. Er biß diesem den Hals durch, so daß er sterbend in seinem schwarzen Blute sich wälzte. Der Jüngling aber umarmte den Tiger, entzauberte unter seinem Beistand mit dem Wunderkraut seine Eltern, sowie die andern Einwohner des Dorfes,

die als Vögel und andere Tiere im benachbarten Walde umherirrten. Auch die Ausgewanderten kamen zurück, im Dorfe kehrten wieder Glück und Freude ein, und der Jüngling samt seinem Tiger werden bis zum heutigen Tage von dem dankbaren Volke gepriesen.«[1]) In dieser Erzählung ist das gesamte Inventar vereinigt, aus dem sich die Zaubermärchen dieser Gattung zusammensetzen: die von bösen Zauberwesen bewirkte Verwandlung von Menschen in Tiere und die Erlösung aus diesem Zustand, wobei als ein bedeutsamer, durch die Häufigkeit seines Vorkommens den inneren Zusammenhang der Vorstellungen verratender Zug hinzukommt, daß die Erlösungstat schließlich von dankbaren Tieren herrührt. Zu dem Bosheitszauber tritt aber auch schon, in unmittelbarer Verbindung mit der Erlösung, das Motiv der Vergeltung, womit der Übergang zu dem folgenden Stadium gegeben ist[2]).

i. Die Tierverwandlung als Strafe.

In diesem dritten Stadium tritt schließlich zu der Erlösung als deren Bedingung die vorausgegangene Strafe, und allmählich löst sich das letztere Motiv selbständig ab. So erreicht in der als Strafe für begangene Schuld eintretenden Tierverwandlung diese ganze Entwicklung ein Ziel, bei dem sie der Assimilation durch die religiösen Vergeltungsvorstellungen fähig geworden ist. Doch spricht für den allmählichen Verlauf dieses Prozesses schon die Tatsache, daß auf den weiter zurückliegenden Stufen der Kultur immer und zumeist auch noch auf derjenigen, die durch die Märchenwelt der Kulturvölker vertreten ist, der bloße Bosheitszauber mit darauf folgender Erlösung weitaus überwiegt. Dazu kommt außerdem, daß das Motiv der Strafe zunächst noch in unmittelbarem Anschlusse an den Bosheitszauber aufzutreten pflegt, indem nach der Erlösung des ohne seine Schuld Verzauberten nun sofort auch der böse Zauberer, der

[1]) C. W. E. Brauns, Japanische Märchen, S. 92 f.

[2]) Beispiele von Bosheitszauber finden sich besonders zahlreich in den orientalischen Märchensammlungen, z. B. Somadeva, I, S. 55 ff. 1001 Nacht, z. B. 1. Nacht die Geschichte vom Scheich und der Gazelle, 2. Nacht die des Scheichs mit dem Maultier, 751. Nacht u. a. Analoge Beispiele im Märchenschatz der Zigeuner (H. von Wlislocki, Märchen und Sagen der Transsylvanischen Zigeuner, 1886, N. 13, 14, 15, 16, 42). Dazu Grundtvig, Dänische Märchen, I, S. 51 ff., II, S. 95 ff. Grimm, Nr. 49.

dies verübt hat, selbst zur Strafe verzaubert wird. Allerdings ist das keineswegs die regelmäßige Strafe für solchen Zauber: in dem neueren Märchen, das unter dem Einfluß der Hexen- und Teufelsvorstellungen seine alten Motive zum Teil gewandelt hat, ist zumeist auch die Bestrafung der Bosheit eine andere geworden: die böse Hexe wird verbrannt, wie im deutschen Brüdermärchen (Grimm, Nr. 60), oder das vom Teufel in einen Ziegenbock verwandelte Kind wird erlöst, der Teufel selbst muß aber seine Anschläge aufgeben und in der beliebten Rolle des geprellten Teufels abziehen, wie in dem Zigeunermärchen von dem Vertrag des Satans mit den sieben Brüdern (Wlislocki, Nr. 42). Der Gedanke, daß der Teufel die Macht haben würde, sich und die Seinen vor dem Übel solcher Verwandlung jedesmal durch Rückverwandlung zu schützen, mag wohl in diesem Fall auch der Phantasie andere Wege gewiesen haben. Freier bewegt sich in dieser Beziehung die orientalische Märchendichtung, in der die im Gebiet der niederen Zauberei herrschenden Geister an und für sich in ihrer Macht beschränkt und nicht durch einen mächtigeren Oberherrn, wie den Teufel, geschützt sind. Hier pflegt sich sehr regelmäßig die Reaktion auf die zugefügte Verwandlung in einer Gegenverwandlung zu äußern, die den bösen Zauberer selbst womöglich in einen Zustand tieferer Erniedrigung versetzt als den, den er über sein Opfer verhängt hatte. Besonders die Erzählungen des arabischen Märchenbuchs von 1001 Nacht sind reich an solchen Gegenverwandlungen. So hat die erste Frau eines Scheichs das Kind, das diesem von einer Sklavin geschenkt wurde, in ein Kalb und die Sklavin in eine Kuh verwandelt. Darauf wird sie selbst zur Strafe in eine Gazelle verwandelt (1. Nacht). In einer zweiten Geschichte wird ein Scheich von seinem Weibe, das er mit einem Sklaven im Bett ertappt, in einen Hund verwandelt, der nun aus dem Hause gejagt wird. Wie er sich aber als solcher in dem Laden eines benachbarten Kaufmanns verkriecht, erkennt die zauberkundige Tochter des Kaufmanns in ihm sofort den Menschen, sie gibt ihm wieder menschliche Gestalt, und auf seine Bitte verwandelt sie nun das ungetreue Weib in ein Maultier (2. Nacht) usw. Auf diese Weise spielen sich alle Gegenverwandlungen nach dem Grundsatze ab »Gleiches um Gleiches«. Das gewöhnlich gebrauchte Verzauberungsmittel ist in diesen orientalischen Märchen die Besprengung des Opfers mit Wasser, über dem eine

Zauberformel gesprochen worden ist, — eine Verbindung des Wort- und Wasserzaubers, bei der, diesem besonderen Fall angepaßt, das Wort die magische, das Wasser die umwandelnde Seite des zauberischen Vorgangs repräsentiert[1]).

Sichtlich ist es nun an sich schon ein wesentlicher weiterer Fortschritt über diese Anwendung der Tierverwandlung als strafender Vergeltung für den gleichartigen Bosheitszauber, wenn jene zu einer selbständigen Strafe wird, die für eine Verschuldung von völlig abweichender Art eintritt, so daß sich hier jenes im Gebiet der höheren Dämonenvorstellungen nicht selten bestehende Verhältnis, daß die Zauberverwandlung aus Bosheit durch ein anders geartetes Übel bestraft wird, gewissermaßen umkehrt: eine irgendwie beschaffene größere oder geringere Verschuldung wird in der Form der Tierverwandlung bestraft, woran sich dann in natürlicher Folge die weitere Wirkung anschließen kann, daß, sobald durch die eine Zeit lang erduldete Erniedrigung zum Tier die Schuld gesühnt ist, die Erlösung durch Rückverwandlung erfolgt. In der psychologischen Entwicklung dieser primären strafenden Verwandlungen ist es nun aber wieder ein bedeutsamer Zug, daß es zunächst nicht die großen, sondern die kleineren Sünden sind, die auf solche Weise gestraft werden. Der Lucius im Roman des Apulejus, der zur Strafe für seine Neugier und für den vorwitzigen Wunsch, Glückszauber zu üben, durch ungeschickte Verwechslung der Zaubermittel in einen Esel verwandelt wird, ist ein typisches Beispiel, mit dem der Dichter wohl zugleich die in seiner Zeit umlaufenden Märchenerzählungen ähnlicher Art parodiert haben mag. Hatte doch in der hellenistischen Literatur diese Form der Wundererzählung, die in Ägypten schon in frühe Zeiten hinaufreicht, weit in den Mittelmeerländern und über sie hinaus sich ausgebreitet. Ihr bot der üppig aufschießende Dämonenglaube des Zeitalters einen besonders günstigen Boden. Gerade indem sich aber die Volkserzählungen dieser Art im Gebiet der kleineren Verschuldungen oder solcher, die als kleinere geachtet wurden, wie Lüge, listiger Betrug, eheliche Untreue und dergl., bewegten, eröffneten sie zugleich dem zu allen Zeiten geschätzten Scherzmärchen eine ergiebige Quelle des Witzes, da schon der Kontrast der Tiergestalt mit den

[1]) Über Wortzauber vgl. Teil II, S. 195f., über Wasserzauber ebenda S. 321ff.

Gefühlen und Neigungen des Kulturmenschen jener burlesken Komik sicher ist, wie sie seit Urzeiten in dem komischen Tiertanz ihre Triumphe gefeiert hat[1]). Noch in unsern heute umgehenden Märchen bietet die Geschichte von den »sieben Raben« (Grimm, Nr. 25) ein Bild solcher Tierverwandlungen um leichter Verfehlungen willen. Bringt man in Abzug, was aus dem Gebiet der Himmelsmärchen in diese Erzählung übergegangen ist, so bleibt als Hauptinhalt der Handlung der folgende: »Ein Elternpaar schickt seine sieben Knaben aus, um Taufwasser für die eben geborene Schwester zu holen. Jenen fällt der Krug in den Brunnen, und sie getrauen sich daher nicht nach Hause. Da ruft der Vater im Ärger ungeduldig: ‚Ich wollte, daß die Jungen zu Raben würden'. Kaum gesagt, so schwirren auch schon sieben schwarze Raben über dem Dach des Hauses. Die Schwester, die, als sie herangewachsen ist, von dem Vorgang hört, macht sich nun Gewissensbisse darüber, daß sie die Ursache des Unglücks ihrer Brüder sei. Sie zieht aus, diese zu suchen, und kommt nach langer Wanderung an einen Berg, in dem sie, wie ihr geweissagt ist, die Brüder finden wird. Der Berg hat aber eine Tür, zu der ihr der Schlüssel fehlt. Da schneidet sie sich ihr eigenes Fingerchen ab und schließt damit auf. Hier kommen dann am Abend die sieben Raben geflogen. Ihnen ist geweissagt, daß sie erlöst werden, wenn ihr Schwesterlein sie findet. Im Augenblick, wo dieses hinter der Tür hervortritt, nehmen sie daher menschliche Gestalt an, und alle kehren fröhlich nach Hause zurück.« Auch hier ist, wie man sieht, die Verschuldung, die die Strafe herbeiführt, eine sehr unerhebliche, ein unbedachter Ausruf des Vaters, zu dem höchstens noch von seiten der Knaben selbst das Zerbrechen des Kruges und die aus Angst unterlassene Rückkehr hinzukommen. Dafür tritt nun aber ein neues Motiv zu dem Strafzauber hinzu: es besteht darin, daß die Erlösung durch eine aufopfernde Tat erkauft werden muß. Die Schwester gibt ihren Finger her, um die Brüder zu finden. Auch das ist, ähnlich der für sonstige Verfehlungen als Strafe verhängten Verwandlung, bereits eine Erhebung in die ethische

[1]) Wie diese Neigung zu komischen Episoden selbst auf die erbauliche Verwendung, die die christlichen Schriftsteller von solchen Zaubermotiven gemacht, in dieser Zeit zum Teil stark herübergewirkt hat, bemerkt R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, 1906, S. 32 f.

Sphäre. So lange die Erlösung sich im Gebiet reiner Zaubervorgänge bewegt, bleibt ihr der Gedanke einer Sühne, die der Lösung der Schuld vorangehen müsse, fremd. Verstärkt wird noch der ethische Wert dieses Gedankens, wenn, wie in dem Rabenmärchen, nicht der Schuldige selbst die Sühne vollbringt, sondern ein Schuldloser, der bloß durch die Motive der Geschwisterliebe, des Mitleids und ähnliche dazu getrieben wird. Hierbei ist übrigens bemerkenswert, daß dieses Motiv der Sühne, ebenso wie das der Erlösung, keineswegs an die Erhebung der Tierverwandlung zu einem primären Strafmotiv gebunden ist, sondern daß auch die sühnende Aufopferung bereits in der niedrigeren Region des Bosheitszaubers vorkommen kann. Einen Beleg bildet das Märchen von den sechs Schwänen, das in manchen Zügen und insbesondere auch in der Erlösung durch den Opfermut einer Schwester der verzauberten Brüder eine Parallele zu den »sieben Raben« bildet (Grimm, Nr. 49). Der Ausgangspunkt ist aber ein reiner Bosheitszauber: »Eine Stiefmutter, die zugleich eine Hexe ist, verwandelt von den sieben Königskindern die sechs Brüder in weiße Schwäne, die Schwester bleibt nur durch einen glücklichen Zufall verschont. Sie geht nun aus, ihre Brüder zu suchen und findet sie des Nachts in einer Waldherberge, wo es ihnen vergönnt ist, auf eine Viertelstunde ihre Schwanenhaut abzulegen und in einem Bett zu schlafen. Da erfährt sie von ihnen, daß sie erlöst werden können, wenn die Schwester sechs Jahre lang stumm bleibt und in dieser Zeit für jeden Knaben ein Hemd aus Sternblumen zusammennäht. Das Schwesterchen erfüllt diese Bedingungen allen Anfechtungen zum Trotz, die sie zum Reden verführen möchten. Die Knaben werden erlöst, das Mädchen heiratet den König des Landes, und die böse Stiefmutter wird als Hexe verbrannt«[1]).

k. Die Tierverwandlung als mythologische Wurzel der Seelenwanderungslehre.

So sehen wir die einzelnen Motive deutlich auseinandertreten, die die Tierverwandlung aus dem reinen Glücks- und Unglückszauber, dem sie ursprünglich angehört, allmählich in die Region ethischer

[1]) Über das hier mit hereinspielende Motiv der Rückkehr zur menschlichen Gestalt infolge der Ablegung der Tierhaut vgl. oben S. 148.

Gefühle erheben, indem sie diese in die ihnen ursprünglich fremde Zauberwelt eindringen läßt. Dabei werden die in der letzteren herrschenden Motive des egoistischen Strebens nach Glück und der Furcht vor schädlichem Zauber selbst in sittliche Motive umgewandelt. Diese Entwicklung vollzieht sich aber nicht mit einem Male, sondern die einzelnen Motive, aus denen sich schließlich die sittlichen Regungen zusammensetzen, bilden sich, wie diese die Entwicklung des Völkerbewußtseins spiegelnde Volksdichtung zeigt, in einer bestimmten, für die Psychologie des sittlichen Wollens höchst bedeutsamen Aufeinanderfolge. Zuerst entsteht das Motiv der Erlösung, das an sich nur die Erhebung des Menschen über das Tier zum erstenmal energisch zum Ausdruck bringt. Diese verbindet sich unter besonderen Bedingungen mit dem Gefühl der Dankbarkeit gegenüber der erlösenden Handlung, und hieraus erwächst dann durch die Rückwirkung auf den Handelnden das Motiv der aufopfernden Hingabe für die Rettung eines andern aus seiner Erniedrigung. Dazu kommt in der Folge als ein selbständiger weiterer Motivwandel die Rücklenkung des schon bei den primitiveren Verwandlungen und namentlich bei dem Bosheitszauber stark hervortretenden Rachemotivs auf den Zaubernden selbst. Damit zieht sich zum erstenmal das Motiv der rächenden Vergeltung in das der Strafe hinüber; und dieses verselbständigt sich endlich, indem die Strafe aus einem solchen sekundären zu einem primären Motiv wird. In gleichem Maße verschwindet dann aber unter dem Einfluß dieser letzten Verschiebung der Vorstellungen die niedere Zauber- und Dämonenwelt, und es tritt entweder ein übermenschliches, im übrigen aber nur unbestimmt gedachtes Zauberverhängnis, oder es treten höhere Göttervorstellungen an ihre Stelle. So ist diese ganze Entwicklung sittlich und religiös zugleich, und sie ist daher auch bereits mit jenen persönlichen Göttervorstellungen verflochten, die schon weit über das Gebiet der dem Mythenmärchen ursprünglich eigenen Vorstellungen hinausliegen, so sehr die letzteren noch vermöge des alle diese Wandlungen überdauernden Zauberglaubens an zahlreichen Stellen in die höhere Götterwelt hineinreichen.

Hierin liegt es nun offenbar begründet, daß der letzte Schritt, der hier möglich ist, und der in der weiteren Geschichte des menschlichen Denkens eine bedeutsame Rolle gespielt hat, in der

Entwicklung des Mythenmärchens kaum erst gestreift wird. Das ist die Tierverwandlung des Menschen als Strafe für schwere religiöse und sittliche Verschuldungen oder, wie sich hier vermöge einer naheliegenden Beziehung des zukünftigen zu dem gegenwärtigen Leben das Verhältnis meist gestaltet, als Strafe für ein der bloßen Befriedigung sinnlicher Triebe hingegebenes Leben. In dem Märchen, so rührende Züge der Erlösung durch selbstlose Hingabe und der Dankbarkeit für erfahrene Wohltat es bereits kennt, ist es durchweg erst das kleine, entschuldbare Vergehen, ein unbedachtes Wort, eine leichtsinnige Tat und ähnliches, was die Tierverwandlung als direkte Strafe auf das Haupt des Schuldigen lädt. So geschieht es denn infolge eines jener merkwürdigen Sprünge, an denen vermöge der psychischen Kontrastgesetze das mythologische Gebiet so reich ist, daß gerade hier, auf der Schwelle zu der ethisch höchststehenden Form des Verwandlungszaubers, der Übergang in das Scherzmärchen besonders häufig vorkommt. Nicht das Mythenmärchen und nicht der Volksmythus überhaupt hat den letzten Schritt getan, der das Motiv der Strafe in dieser Form seiner letzten Ausbildung entgegenführte, sondern es ist die auf Grund eines ausgebildeten Göttermythus gepflegte philosophische Mystik, die in der Idee der Seelenwanderung das Motiv der Tierverwandlung als Strafe erst konsequent zu Ende geführt hat. Um dieses Ziel zu erreichen, mußte freilich als weiteres mythologisches Motiv die in dem Seelenglauben selbständig entwickelte Vorstellung von der Psyche und ihrer Verkörperung in neuen Formen, und es mußte außerdem eine unter dem Einfluß höherer Göttervorstellungen stehende Ausbildung der ethischen Idee der strafenden Vergeltung hinzukommen. Das Mythenmärchen streift die Grenzen beider Vorstellungen, aber es überschreitet sie nicht. An seinen Tierverwandlungen haben die Seelenvorstellungen noch keinen Anteil, oder sie klingen höchstens da und dort in der Vorliebe an, mit der z. B. in den abendländischen Märchen dieser Gattung die Verwandlung in Vogelgestalt gewählt wird, — eine unverkennbare Erinnerung an den Seelenvogel. Doch das orientalische Märchen kennt durchweg diese Bevorzugung nicht. Vor allem fehlt aber durchweg die Vorstellung, daß dem Übergang in die Tiergestalt eine Trennung der Psyche vom Körper, also der Tod des Menschen vorausgehe. Vielmehr verwandelt sich der Mensch

ganz und bei lebendigem Leibe in das Tier und wird ebenso aus diesem bei der Erlösung wieder in seine einstige Gestalt zurückverwandelt. Eben darum fehlt es auch hier an einer Reihe von Verwandlungen, wie sie die Seelenwanderung voraussetzt. In ethischer Beziehung scheidet sich endlich die Strafe der Tierverwandlung im Mythenmärchen von der Seelenwanderungsidee nicht bloß dadurch, daß jene stets für einmalige Verschuldungen eintritt, womit eben zusammenhängt, daß sie selbst nur in einer einmaligen Verwandlung besteht, während die Strafe bei der Seelenwanderung von der gesamten Lebensführung abzuhängen pflegt. Dadurch tritt nun auch hier erst eine besondere Assoziation zwischen der Art des schuldhaften Lebens und den Eigenschaften des Tieres hervor, in dessen Körper die Seele eingeht, eine Zuteilung, die der Tierverwandlung des echten Mythenmärchens fremd bleibt. So weiß das »Gesetzbuch des Manu« nicht bloß das einzelne Tier anzugeben, in das der Mensch für eine bestimmte Verfehlung verwandelt wird, sondern es zählt die ganze Reihe der Tiere auf, die er in allmählich aufsteigender Richtung durchwandern muß, um endlich als Mensch wiedergeboren zu werden. In allem dem bekundet sich die Seelenwanderung als eine philosophische Konzeption, die zwar von den Tierverwandlungen des Volksmythus in ihrer Verbindung mit dem Seelenmythus ausgegangen ist, selbst aber diesem Mythus nicht mehr angehört.

Betrachtet man jedoch diese in der Seelenwanderungslehre zum Durchbruch gelangte Vorstellung der Tierverwandlung als einer Strafe für schwere Verschuldung, die nach dem Prinzip der vergeltenden Gerechtigkeit abgestuft ist, als das Endziel, dem die Mythologie der Tierverwandlungen zustrebt, ohne es selbst zu erreichen, so bewegt sich diese ganze Entwicklung zwischen zwei Punkten, bei deren letztem die im Anfang und am Ende herrschenden Anschauungen über das Verhältnis zwischen Mensch und Tier als Gegensätze erscheinen. Im Anfang ist das Tier in der Gestalt der als Ahnen- und Schutzdämonen verehrten Totemtiere der Vater oder mindestens der ältere Bruder des Menschen, der sich vor allem da, wo er dem Menschen hilfreich nahetritt, selbst vorübergehend in einen Menschen verwandeln kann. Dann wird allmählich das Schutzverhältnis ein wechselseitiges, das durch Verträge oder durch Opfer, die aus dem vorangegangenen Stadium übernommen sind, gefestigt ist.

Jetzt erscheinen namentlich die in Heerden lebenden Tiere als eigenartige Stammesverbände. Aus dem älteren wird so das Tier zum »jüngeren Bruder« des Menschen. Als solcher hat es diesem nützliche Dienste zu leisten; aber seinem Wesen nach bleibt es ihm gleich, wenn es auch immer noch infolge der ihm zugeschriebenen Verwandlungen über besondere dämonische Kräfte verfügt. Von da an bewegt sich nun die Schätzung des Tieres immer mehr abwärts: in einen Menschen wird es nicht mehr verwandelt, außer, wenn es zuvor ein solcher gewesen ist, in der Form der Erlösung. Die Tierverwandlung des Menschen wird daher jetzt als eine Erniedrigung und zuletzt als eine Strafe empfunden, worauf dann in der Fortbildung dieser Anschauung die sich anschließende mystische Theosophie in ihr ein Mittel findet, durch das sich die Strafe in einem jenseits des gegenwärtigen Daseins liegenden Leben nach der Schwere der religiösen Verschuldung abstuft.

l. Die mythologischen Fabeltiere: der Drachentypus.

In naher Beziehung zu jenen partiellen Tierverwandlungen, wie sie nach dem Mythenmärchen bald die Ehe zwischen Mensch und Tier bald der Aufenthalt unter den Tieren hervorbringt, scheinen äußerlich jene Mischgestalten zu stehen, die schon eine frühe Kunst in den Verbindungen menschlicher und tierischer Formen erzeugt, und die dann auch die Sage teils bei der Schilderung der Kämpfe der Götter und Helden mit Ungeheuern zur Darstellung dieser letzteren, teils zur Ausstattung der Götter und Heroen selbst mit Tierattributen verwendet. Man denke nur an die Giganten und Hekatoncheiren, die Zyklopen und Zentauren, an die Sphinx- und die Greifgestalten, endlich an die tierköpfigen oder von ihren »heiligen Tieren« umgebenen Götter [1]). Auf den wahrscheinlichen Zusammenhang dieser Vorstellungen mit einem uralten, freilich in den Gebieten, wo sich in Kunst und Kultus diese Mischformen erhalten haben, längst dem Gedächtnis entschwundenen totemistischen Seelen- und Ahnenkult ist schon früher hingewiesen worden (Teil II, S. 283 ff.). Zur Bewahrung dieser Nachwirkungen vergessener Vorstellungen mochten

[1]) M. W. de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, 1903, bes. S. 183 ff.

wohl später hinzugetretene Motive das ihrige mit beitragen. Besonders aber hat hier eine Wanderung der Vorstellungen eingegriffen, bei der diese in bereits fest ausgebildeten Formen in fremde Gebiete übertragen wurden, innerhalb deren die ursprünglichen Motive selbst wohl niemals vorhanden gewesen waren. Auf diese in den meisten Fällen sehr komplexen und zumeist auch infolge der Mythenwanderungen einer sicheren Nachweisung ihres Ursprungs sich entziehenden Erscheinungen näher einzugehen, liegt hier um so weniger ein Grund vor, als die meisten dieser Gestalten erst in der Helden- und Göttersage zur Ausbildung gelangen, während das Mythenmärchen im allgemeinen nur in den unbestimmteren Vorstellungen von furchtbaren Tier- oder Menschenungeheuern und von der Zaubermacht gewisser Tiere die Vorbereitung dazu bietet. Nur eine unter diesen Formen gibt es, die, obgleich auch sie sich offenbar erst in der Götter- und Heldensage voll entwickelt hat, doch infolge ihrer großen Verbreitung neben den ursprünglich schon dem Märchen eigenen Riesen, Zwergen und Spukdämonen zu einer beliebten Märchengestalt geworden ist, wenn sie auch weniger dem eigentlichen Mythenmärchen als seinen späteren Umbildungen angehört: das ist die Gestalt des Drachen. Ihre, freilich keineswegs nach allen Richtungen zureichend geklärte Entstehungsgeschichte mag uns zugleich als Beispiel für die Komplikation der Bedingungen dienen, die bei der Entstehung dieser Gattung mythologischer Vorstellungen zusammenwirken.

Die Drachengestalt ist bekanntlich ein Mischgebilde aus mindestens zwei, zuweilen aber auch drei und mehr Tierformen, die in ihr in einer sonst selten wieder erreichten Vollkommenheit zu einer organischen Einheit verbunden sind. Den Rumpf bildet die gewundene Schlange, deren Haut aber in ihren stacheligen Schuppen an den Panzer des Krokodils oder Alligators erinnert. Auch Kopf und Gebiß sind zum Teil diesen Riesentieren nachgebildet, während die spitze, geringelte Zunge wieder der Schlange entnommen ist, dagegen die Zehen und Krallen an den Raubvogel, der lange Schweif und die zuweilen vorkommenden Hörner an die eines großen Zweihufers gemahnen. Dazu kommen als weitere, nicht regelmäßige, jedoch häufige Attribute, ein feuersprühender Rachen, mehrere Köpfe und zuweilen gewaltige aus dem Rumpf hervorwachsende Flügel. Das

ist die typische Gestalt des Drachen, wie sie, mit geringen hauptsächlich zwischen den Grundgestalten der Schlange und des Krokodils sich bewegenden Variationen, in der Alten Welt von China und Japan an bis in den hohen Norden überall wiederkehrt, und wie sie in der Neuen Welt und im Süden des afrikanischen Kontinents wenigstens in der verwandten Form einer fabelhaften Riesenschlange verbreitet ist. Gerade diese einfacheren, noch enger an eine wirkliche Tiergestalt sich anschließenden Märchenwesen bei Naturvölkern zeigen aber deutlich, wie sich bei der Ausbildung der spezifischen Drachengestalt allgemeine psychologische Motive mit historischen Bedingungen verbunden haben, um der Form in dieser besonderen Eigenart bei den Kulturvölkern die Vorherrschaft über die andern, ähnlichen furchterregenden dämonischen Wesen zu sichern. Weist die Eigenart dieses Gebildes auf eine singuläre Entstehung und auf geschichtliche Wanderungen hin, so würde anderseits die weite Verbreitung schwerlich möglich gewesen sein, wären nicht gewisse überall selbständig wiederkehrende psychologische Motive, die in der gleichen Richtung liegen, zu Hilfe gekommen. Dadurch gehört der Typus des Drachen zu jenen mythologischen Vorstellungen, die weder ausschließlich von einem bestimmten geschichtlichen Ursprungspunkt ausgegangene, noch auch überall unabhängig aus den gleichen psychischen Motiven entstandene Bildungen, sondern eben beides zugleich sind: mythische Gebilde aus allgemeingültigen Motiven, aber in der Eigenart ihrer Entwicklung doch zugleich innerhalb der Kulturwelt durch singuläre geschichtliche Einflüsse bedingt.

Unter den allgemeinen psychologischen Motiven stehen hier vor allem zwei im Vordergrund, die auf diese typische Verkörperung des Furchtbaren hindrängen. Das eine liegt in der schreckenerregenden Wirkung der das gewöhnliche Maß weit überschreitenden Größe einer Tier- oder Menschengestalt überhaupt, die durch die monströse, aus verschiedenen Formen gemischte Bildung gesteigert wird. Das »Ungeheuer« in dieser allgemeinsten Bedeutung des Wortes spielt schon im frühen Mythenmärchen, besonders im Glücksmärchen als Verkörperung der Gefahren, die den abenteuernden Helden bedrohen, eine hervorragende Rolle. In der Gestalt des Riesen wird das Ungeheuer mit Vorliebe in menschlicher Form gedacht. Der riesenhafte Kannibale, der Menschen, Viehherden und ganze

Dörfer verschlingt, ist so der verbreitetste Repräsentant des Ungeheuertypus bei den Naturvölkern, der sich dann zum Teil noch weit in die Sage und in das spätere Märchen erstreckt (S. 54f., 90ff., 104f.). Das zweite Motiv entspringt aus dem Eindruck der Schlange mit dem ihr eigenen Charakter des Unheimlichen und Dämonischen. Aus den Affekten, die an die Auffassung dieser Tiere bald als schützender Ahnen- oder Hausgeister, bald als furchtbarer dämonischer Wesen geknüpft sind, entspringt ein Schwanken der Gemütslage, wie es dem Gebiet des Dämonischen überall eigen ist, und wie es besonders bei der Schlange durch die Bewegungsweise und den versteckten Aufenthaltsort des Tieres den Übergang der Seele in den furchterregenden Dämon begünstigt (vgl. Teil II, S. 61 f.). In der Riesenschlange verbinden sich nun diese beiden Eigenschaften des gewaltigen Ungeheuers und des dämonischen Tieres zu einem Ganzen, das die wesentlichsten Eigenschaften des Drachen bereits an sich trägt. Indem vollends die Riesenschlange in der mythologischen Vorstellung zu einem nie gesehenen, der Vorzeit angehörenden Wesen wird, kann sie sich, wie dies bei den australischen Waramunga geschieht, zum Gegenstand eines Zeremonienkultus erheben, bei dem die Furcht vor der dämonischen Macht der gewöhnlichen Schlange durch diese mythologische Vergrößerung ins Ungeheure sichtlich gesteigert ist[1]. Weiter ausgebildet findet sich dann dieselbe Vorstellungsreihe in Amerika, wo die Schlange als Kult- und Zaubertier überhaupt wohl die ausgedehnteste Bedeutung gewonnen hat. So sind nach dem Mythus der Cherokesen die Schlangen die Herrscher über alle andern Tiere und sogar über die Pflanzen, eine Vorstellung, die möglicherweise durch das beiden zuweilen gemeinsame Merkmal des Giftigen veranlaßt sein mag. Als der Häuptling des Stammes aller Schlangen gilt aber eine riesige Klapperschlange, die dereinst — vielleicht eine dunkle Erinnerung an die Seele in Schlangengestalt — ein Mensch gewesen sein soll, und die als Zeichen ihrer Macht Hörner am Kopfe, einen strahlenden Diamanten in der Stirn und glänzende Schuppen am übrigen Körper tragen soll, — bereits ein deutliches Hinüberspielen in eine Häufung der Attribute, wie sie sich in der historischen Drachengestalt entwickelt hat[2]. Schon die Ausstattung dieses

[1]) Spencer and Gillen, The Northern Tribes of Central Australia, p. 227ff.
[2]) James Mooney, Myths of the Cherokees, Ethn. Rep. XIX, 1900, p. 256ff.

Schlangenkönigs mit strahlenden Attributen, mit der wohl auch die Vorstellung zusammenhängt, daß sein Anblick todbringend sei, weist jedoch außerdem auf die Assimilation anderer Vorstellungen hin, die in das Gebiet des Himmelsmärchens hineinreichen. In der Tat erzählt ein Märchen der Cherokesen, die Tochter der Sonne habe dereinst einmal durch ihre Strahlen ein Fieber erzeugt, an dem viele Menschen starben. Da sei die gehörnte Riesenschlange zum Himmel gesandt worden; sie habe die Tochter der Sonne getötet, und das Fieber sei verschwunden[1]). Wie hier die Riesenschlange das leuchtende Himmelsgestirn tötet, so assoziiert sich nun auch umgekehrt die Vorstellung einer feurigen Riesenschlange mit andern Himmelserscheinungen, wie mit dem Blitz und dem Regenbogen, und damit treten dann wohl noch jene weiteren Mythen in Beziehung, nach denen beim Sonnenuntergang und bei den Verfinsterungen der großen Gestirne diese von einem dunkeln Dämon verschlungen werden, während das Feuer der verschwindenden Sonne zugleich als der feurige Rachen des verschlingenden Ungeheuers apperzipiert wird. Von hier aus liegt eine weitere Verbindung nahe, wie sie unter den Kulturvölkern der Alten Welt die Chinesen in ihren übrigens den sonst verbreiteten Formen verwandten Drachenungeheuern zum Ausdruck gebracht haben: das ist die Verbindung mit dem Bilde eines riesigen, aus seinen Augen Blitze schleudernden, mit seinen gewaltigen Schwingen den Donner erzeugenden Raubvogels[2]). So wahrscheinlich es hiernach aber ist, daß der spätere Drachentypus seine Eigenschaft Feuer zu speien und seine Vogelattribute zum Teil diesen himmlischen Projektionen irdischer Schlangen- und Vogelgestalten verdankt, so bleibt das doch immer ein nebensächlicher Zug. Der eigentliche Vorfahre des Drachens, namentlich seiner die abendländische Kulturwelt beherrschenden Form ist unverkennbar die irdische Riesenschlange, deren Bild dann, außer in Himmelserscheinungen, auch in andere irdische Naturerscheinungen hinüberwandern oder mit andern Riesentieren von ähnlichen furcht-

---

[1]) Mooney, a. a. O. p. 252 ff.

[2]) Über den Blitz als Schlange bei den Algonkins u. a. vgl. Brinton, The Myths of the New World³, 1905, p. 134 ff. Über den Regenbogen als Schlange bei den Australiern in Queensland Howitt, The native Tribes etc. p. 434, bei den Cherokesen Mooney a. a. O., p. 408. Über das Verschlingungsmotiv überhaupt vgl. unten 6, e.

erregenden Eigenschaften in Konkurrenz treten konnte. In der Tat ist es allem Anscheine nach eine Mischung dieser beiden Bedingungen, die schließlich der zur Vorherrschaft gelangten Drachengestalt ihren Ursprung gegeben hat.

Im Vordergrunde steht hier zunächst die Aufnahme des Bildes der Schlange in den Kreis der kosmogonischen Mythen, wie sie uns am ausgeprägtesten in der babylonischen Schöpfungssage des Epos Enuma elisch begegnet[1]). Der Vorstellung der Urmutter Tihamat, die sich mit Schlangen, Molchen, Hunden, Skorpionen und anderen schrecklichen Tieren umgibt, spiegelt unverkennbar das Bild der am fernen Horizont die Küste begrenzenden Meerflut; und der Gott Marduk, der auf den Leib der Tihamat tritt und diesen in die zwei Teile spaltet, aus deren einem der Himmel und aus deren anderem die Erde wird, ist das deutliche Bild des durch den kosmogonischen Maßstab ins Übergewaltige vergrößerten Drachentöters. Jene Weltschlange selbst ist aber wohl zu einem Vorbild des furchtbaren Meerungeheuers geworden, das bei den orientalischen Völkern in einen Gegensatz zu dem Fisch tritt, der als ein dem Menschen wohlgesinntes, ihn aus der Gefahr der stürmischen Seeflut rettendes Wesen erscheint. So ist in China und Japan der Fisch das verbreitete Symbol der Erlösung aus Not und Schuld. In der indischen Flutsage ist es der Gott selbst, der in Fischgestalt die Arche lenkt; und wenn in Griechenland der Delphin die ähnliche Rolle des Retters übernimmt, so ist es wohl das mit dem Seetier überhaupt sich verbindende Bild der sicheren Bewegung durch die den Menschen gefährdende Meerflut, das diese Vorstellungen erweckte, ein Bild, das ja auch in dem christlichen Fischsymbol lange nachgewirkt und hier, nachdem seine ostasiatische Heimat längst vergessen war, die merkwürdigsten Deutungen gefunden hat (vgl. unten 6 c). Freilich können die Riesen unter den Fischen oder fischartigen Tieren, der Walfisch, der Haifisch, wohl auch als Seeungeheuer gedacht werden. Bei der Schlange mag aber gerade der mythische Charakter eines solchen in der Tiefe des Meeres verborgenen Fabelwesens diesen Eindruck des Furchtbaren begünstigt haben. Dabei hat nun die

[1]) Vgl. die Übersicht seines Inhalts und die Hauptstellen bei O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrier, S. 44 ff.

Riesenschlange in der orientalischen Mythen- und Märchenwelt frühe schon in dem Krokodil einen Konkurrenten gefunden. Während die Meeresschlange vor allem in Babylon ihre mythische Heimat hat, wird das Riesenkrokodil seit alter Zeit in Ägypten gleichzeitig als heiliges Tier verehrt und als Zauberwesen gefürchtet. So begegnet uns denn in den biblischen Anspielungen auf uralte mesopotamische Mythenmärchen, im Buche Hiob, im Psalm, in einzelnen Versen des Propheten Jesaja eine Mehrheit solcher Ungeheuer unter den Namen Leviathan, Behemoth, Rahab, wobei es freilich bei der gegebenen Schilderung einigermaßen unsicher bleibt, welche der beiden Tiergestalten, Schlange oder Krokodil, oder vielleicht neben beiden auch das Nilpferd, als Vorbilder gedient haben (Hiob 26, 40—41, Psalm 74, 89, Jes. 27, 51)[1]. Wie es sich aber auch mit der Verteilung der Rollen zwischen diesen schon in ihren Namen auf eine Mehrheit solcher Fabelwesen hinweisenden Vorbildern verhalten möge, die zwei Tatsachen scheinen sicher, daß einerseits eine Verschmelzung der Eigenschaften verschiedener Tiere hier bereits eingegriffen hat, und daß anderseits unter den wirklichen Vorbildern die Riesenschlange und das Riesenkrokodil im Vordergrund stehen. So entspricht die Mischform des Drachen, die in jenen biblischen Anspielungen noch zwischen den verschiedenen Urtypen schwankt, genau den zwei großen Kulturvölkern, die auf die vorderasiatische Welt den entscheidenden Einfluß geübt haben: Babylon und Ägypten. Aber lange noch hat in der Konkurrenz der diesen Gebieten angehörenden Riesentiere die Schlange den Vorrang behauptet. Vor allem da, wo Sümpfe und Wassertiefen dem Ungeheuer als Wohnstätten angewiesen werden, bleibt der Schlangentypus der vorherrschende, während die aus Schlange und Eidechse gemischte Form mehr an den Aufenthalt in Höhlen und Erdschluchten gebunden ist. Darum kehrt die Vorstellung von der Riesenschlange der Urzeit auch anderwärts besonders in kosmogonischen Mythen wieder, vermöge der Bedeutung, die in ihnen der Wassertiefe zukommt: so in der Midgardschlange, die nach der nordischen Sage das ganze Erdenrund umspannt. Daneben drängt sich aber auch überall da die Schlange in den Vordergrund, wo das Ungeheuer als eine Verkörperung der Bos-

[1] H. Gunkel. Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 1895, S. 29ff.

heit gedacht ist, eine Vorstellung, die sichtlich durch die unheimlich schleichende Bewegung des Tieres und das tötliche Gift ihres Bisses unterstützt wird. So bilden nach dem Avesta und im Bundehesh Schlangen, Kröten und Skorpionen das Gefolge Ahrimans, des bösen Weltschöpfers, Vorstellungen, mit denen die Verkörperung Satans in der biblischen Paradiesesschlange entweder von Anfang an im Zusammenhang steht, oder mit denen sie sich jedenfalls in der von dem eranischen Mythus in weiter Ausdehnung beeinflußten christlichen und mohammedanischen Mythen- und Märchendichtung vielfach verbunden hat. Doch der Charakter dieser in der äußeren Gestalt des Ungeheuers sich ausprägenden Bosheit ist nun selbst dem Wandel unterworfen. Bei den früheren Formen, wie sie uns in den Vorfahren des Drachen bei den Naturvölkern begegnen, ist das Ungeheuer lediglich der zum Objekt gewordene Schrecken selbst. Für den Märchenhelden ist es böse, weil es ihm nach dem Leben trachtet. Über diese naiv egoistische Stufe erhebt sich erst der Sagenheld. Er sucht Ungeheuer auf, um, wie Perseus oder Herakles, ein unschuldiges Opfer zu retten, oder um die Welt von den Schrecken zu erlösen, die es verbreitet. In dieser Folge der Kampfmotive gehören die des großen kosmogonischen Kampfes der Lichtgötter gegen die Ungeheuer der Finsternis ihrem allgemeinen Charakter nach der letzten Stufe der Mythenbildung an. Bezeichnend bleibt es aber für die Gleichförmigkeit der Mittel, über die in allen diesen Fällen der Mythus verfügt, daß das Tierungeheuer, nachdem es einmal in dem Drachentypus seine endgültige Gestaltung gefunden, weiterhin von der ethischen Entwicklung, die den Motiven des Drachenkampfes eigen ist, unberührt bleibt.

Unter den Stufen dieser Entwicklung drängt sich nun besonders eine in den Vordergrund, die, der Grenze zwischen Mythenmärchen und Sage angehörend, deutlich die allgemeinen Bedingungen erkennen läßt, aus denen die Motive des Drachenkampfes hervorgehen. Nachdem es sich nämlich in den roheren Anfängen dieser Kampfesmythen nur um das Leben selbst gehandelt hatte, beginnen mehr und mehr der Held und das Ungeheuer um den Besitz eines äußeren Gutes zu kämpfen. Dieses Gut ist ein Schatz aus Gold und Edelsteinen, den der Drache hütet, und den der Held durch Erlegung des Ungeheuers zu erringen trachtet. Darum liegt jetzt der Drache

fest in seiner Erdhöhle, in der der Schatz vergraben ist, oder er bewacht die Bäume, die die goldnen Früchte tragen. Auch überfällt er nicht unvermutet die ihm Begegnenden, sondern der Held sucht das Ungeheuer auf, um ihm den Schatz zu entreißen. So wehrt ein furchtbarer Drache den Zugang zu dem Garten der Hesperiden, so schützt der Drache Fafner den Hort der Nibelunge. Auch die biblische Paradiesesschlange ist möglicherweise, als sich die Sage vom Lebensbaum in den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen umgewandelt hatte, aus dem Wächter des Gartens zu dem Verführer geworden, in welchem nun die Schlangen- mit der Satansgestalt verschmolz. Dieser Kampf des Helden mit dem Drachen, der einen Schatz hütet, weist aber unmittelbar auf das Glücksmärchen in der spezifischen Form hin, die es unter dem Einfluß der Edelmetalle und Edelsteine gewonnen hat (vgl. oben S. 109 f.). Von hier aus überträgt sich dann der Ruhm des Drachentöters vom Märchenhelden auf den Sagenhelden, und es beginnen nun auch die dem Glücksmärchen eigenen Zaubervorstellungen in einer diesem Zaubertier angepaßten Form auf den Drachen überzugehen: sein Blut macht unverwundbar, es verleiht dem, der es trinkt, die Gabe, die Sprache der Tiere zu verstehen. Die Furchtbarkeit des Ungeheuers selbst wird zauberhaft gesteigert, indem jedem abgeschlagenen Kopf neue Köpfe nachwachsen, wie bei der Lernäischen Hydra, oder indem die gewaltigen Zähne des Ungeheuers, nach rückwärts geworfen, durch die Hinzunahme des allgemein an solchen Wurf ins Blinde gebundenen Zaubers furchtbare gewaffnete Streiter erstehen lassen, wie in den Drachenmythen von Kadmos und Jason (siehe oben S. 92). Auf solche Weise läßt die Besiegung des Drachen den Sieger selbst dessen Zauberkraft gewinnen, und je furchtbarer der Drache durch die Ausstattung mit jenen Eigenschaften erscheint, in um so hellerem Lichte strahlt die Macht und der Ruhm des sieghaften Helden. Darum gewinnt die Drachengestalt ihre abschreckendsten Züge in der Heldensage, und sie wächst sich zur gewaltigsten Größe aus in der Göttersage, wo sie dann freilich in dem Streben, den Göttern ebenbürtige Gegner hervorzubringen, wieder an dem Polymorphismus der Göttergestalten teilnimmt.

Vielleicht unter der Nachwirkung der Vorstellungen solcher Götterkämpfe und in der christlichen Welt unter der besonderen Wirkung, die die Affinität der Teufels- zur Drachengestalt ausübte, hat sich

endlich das Ungeheuer in eine Verkörperung des Bösen überhaupt umgewandelt. Damit ging dann auch der Drachenkampf vom weltlichen Helden auf den Glaubensstreiter über. Es ist die letzte Wendung, die das Motiv dieses Kampfes erfuhr. Sie steht unter dem doppelten Einfluß der Verbindung der Drachen- mit der Teufelsvorstellung und der im Gefolge der Kriege gegen die Ungläubigen entstandenen Gestalt des christlichen Kämpfers, der Held und Heiliger zugleich ist. So entstanden die Typen des heiligen Georg, des heiligen Michael, des heiligen Longinus u. a. Die Drachen, die sie bekämpfen, sind samt und sonders Verkörperungen des Satans. Der Drachenkampf bedeutet jetzt den Sieg über den Teufel und seine Höllengenossen. Daneben bewahren aber doch auch noch in Märchen und Sage die alten Bedeutungen ihre Lebenskraft. Vor allem das Märchen hat dabei gegenüber dem Drachen, diesem Inbegriff der Furchtbarkeit und Bosheit, auch die Unschuld bewahrt, mit der es das Furchtbare mildert und die Bosheit gelegentlich in Harmlosigkeit umwandelt. Wie es aus den Riesen und Trollen zuweilen gutmütige Gesellen und aus den tückischen Kobolden hilfreiche Spukgeister macht, so werden in der neugriechischen Variante unseres Schneewittchenmärchens sogar die sieben guten Zwerge durch vierzig Drachen ersetzt, die das arme Schneewittchen schützen (Grimm, Nr. 53; von Hahn, Nr. 103). Das konnte freilich nur unter dem mitwirkenden Einfluß der großen Verbreitung geschehen, die gerade im griechischen Märchen die Drachengestalt gefunden, und die diesen Bedeutungswandel des Furchtbaren in das Barocke, aber Harmlose möglich macht, nach der allgemeinen Regel, daß das Furchtbare aufhört furchtbar zu sein, sobald es zur Gewohnheit geworden ist.

m. Untergang des mythologischen Tiermärchens. Sein Übergang in die Fabel.

Mit den äußeren Umwandlungen des Tiermärchens, die wir bis dahin verfolgt haben, geht eine innere, verborgenere Umbildung, die aber doch an mancherlei Symptomen erkennbar ist, Hand in Hand: das geglaubte Mythenmärchen geht mehr und mehr in eine poetische Erzählung über, die von vornherein als Erfindung gilt, und die damit zugleich den spezifischen Zwecken dienstbar wird, die sich mit der ästhetischen Wirkung einer solchen naiven Erzählung verbinden können.

Alle diese Ausläufer des animalischen Mythenmärchens tragen den Namen der Tierfabel, die wieder die älteste Gattung der Fabel überhaupt ist. Die frühe Ausbildung, die sie als kunstmäßige Form vor allem in Griechenland gefunden, und die sie nahe an die Entstehungszeit des Epos heranrückt, hat bei ihr jene natürlichen Quellen der Volksüberlieferung vergessen lassen, die bei dem Epos in der neben ihm fortbestehenden Volkssage noch offen zu Tage liegen. Denn der Überlieferung des Volksmärchens war längst schon der Glaube an seine Wirklichkeit abhanden gekommen, den sich die Volkssage fortan bewahrte. Um dem der poetischen Umbildung vorangehenden Ursprung des Märchens und vor allem auch seiner nach Ausdehnung wie Bedeutung wichtigsten Form, des Tiermärchens, auf die Spur zu kommen, muß man daher notwendig über die Märchenüberlieferung der Kulturvölker zurückgehen zu jener Stufe, wo das Märchen noch in der mythologischen Gesamtanschauung, von der es getragen ist, als geglaubte Wirklichkeit gilt. Auf dieser Stufe ist aber das Märchen ohne allen Zweifel ebensogut Mythus wie die Sage, und es ist zugleich dessen primitivere Form. So bilden denn das mythologische Tiermärchen und die poetische Fabel die beiden Endstationen einer Entwicklung, zwischen denen an sich kaum ein kürzerer Weg liegt als zwischen der Volkssage und dem kunstmäßigen Epos, nur daß dieser Weg in frühere Zeiten zurückreicht und sich darum nicht der direkten geschichtlichen Nachweisung, sondern erst der psychologischen Betrachtung erschließt.

Diese Betrachtung hat uns nun gezeigt, daß das Tiermärchen genau so lange die Form bleibt, in der die von Mund zu Munde gehende Volkserzählung die mythologische Anschauung widerspiegelt, als die Vorstellungen über Tierahnen und Schutztiere, über Tierverträge und Sühnopfer für erworbenes Jagdrecht noch in wirklicher Geltung stehen, und als im allgemeinen die Tierverwandlung des Menschen noch nicht als ein Übel, die Rückverwandlung als eine Erlösung aufgefaßt wird. Demzufolge gehören nun aber auch alle jene Stadien, wo solche Verwandlungen zunächst in der Form des Bosheitszaubers und seiner rächenden Vergeltung und endlich gar der Strafe für begangene Schuld auftreten, bereits einer Bewegung an, die mehr und mehr aus dem Gebiet des Mythus in das der reinen Dichtung überführt. Erst in dem Seelenwanderungsglauben erfährt

diese Bewegung wieder eine Rücklenkung gegen ihren Ausgangspunkt. Aber dies geschieht im Gefolge starker philosophisch-religiöser Einwirkungen, bei denen die ursprünglich hier fern liegenden Vorstellungen von der Psyche und ihren Schicksalen eine entscheidende Rolle spielen.

Mit dem Übergang des mythologischen Tiermärchens in die poetische Fabel verschwinden jedoch keineswegs die Motive, aus denen einst das erstere hervorgegangen ist. Die Lust am Abenteuer als solche wirkt freilich, weil in ihr ursprünglich schon der Mensch selbst als handelnde Person in den Vordergrund tritt, mehr in den novellistischen Weiterbildungen des Glücksmärchens als in der Fabel fort, wie sie ja von Anfang an außerhalb des Tiermärchens liegt. Doch auch die bei den Tierverwandlungen des letzteren wirksamen Triebfedern der Rache, der Bosheit und ihrer Vergeltung, endlich der Strafe erfahren bei ihrer allmählichen Umbiegung in die Tierfabel nicht an sich, wohl aber in der Art, wie sie zur Darstellung kommen, eine wichtige Veränderung. Bei dem Mythenmärchen bleiben sie der Handlung immanent, der Erzähler und Hörer werden zwar mit von ihnen ergriffen, aber es geschieht das nicht anders, als wie sie auch im wirklichen Leben von den ähnlichen Handlungen berührt werden. Je mehr die märchenhaften Vorstellungen noch als Wirklichkeit gelten, umsomehr erregen sie daher auch durch dieses Miterleben die eigenen Affekte. Mit dem Übergang zur poetischen Erfindung dagegen wird die Erzählung zur beabsichtigten Schilderung der Folgen bestimmter Motive und der aus ihnen entspringenden Handlungen. Damit gewinnt sie mehr und mehr einen lehrhaften Charakter, und indem der Erzähler diese Lehre andern mitteilt, herrschen naturgemäß nicht mehr, wie im ursprünglichen Tiermärchen, geglaubte Motive der Tiere selbst, sondern rein menschliche Motive, die aber den Tieren untergeschoben werden. Daraus ergeben sich für diese letzte poetische Umbildung des Tiermärchens zwei Folgen: erstens werden die Handlungen der Tiere nicht bloß tatsächlich, sondern absichtlich zu Abbildern menschlichen Tuns; und zweitens verschwinden die dem mythologischen Tiermärchen eigenen Beziehungen zwischen Mensch und Tier völlig. Damit verschwindet dann auch der Mensch selbst aus der Handlung, deren lehrhaftes Wesen eine zureichende Gleichartigkeit der handelnden Personen und

daneben eine stark in die Augen fallende Kennzeichnung ihrer verschiedenen Charaktere fordert. Dies geschieht, indem in der Fabel die Träger der Handlung nur noch dem Tierreich angehören, wobei sich zugleich in den stark hervortretenden Unterschieden der Tiere das einfachste und anschaulichste Mittel zur Darstellung bestimmter Charaktertypen bietet. So kommt es, daß die Fabel äußerlich zur reinen Tierhandlung wird, während sie doch innerlich durchaus die Bedeutung einer Schilderung menschlichen Tuns und seiner Folgen gewinnt. Hierin liegt von vornherein eine auf das Moralische zusteuernde Tendenz, die sich denn auch aus den anfänglich noch in das mythologische Tiermärchen hereinreichenden sonstigen Motiven immer entschiedener herausarbeitet. Daraus entspringt dann endlich jene der lehrhaften Tendenz der Fabel anhaftende verstandesmäßige Nüchternheit, die zu der Phantastik der Urform, aus der sie sich entwickelt, dem mythologischen Tiermärchen, im stärksten Kontraste steht.

Hier ist nun der Punkt, wo die früher (s. Teil I, S. 352 ff., 2. Aufl. 373 ff.) bei den Formen erzählender Dichtung geschilderte »biologische Fabel« die Brücke bildet, die von dem Mythenmärchen zur Tierfabel hinüberführt. Verfolgt man nämlich diese explikative Fabelgattung zurück auf ihre ersten Anfänge, so bieten sich solche durchgehends zunächst nur als Nebenepisoden echter Mythenmärchen, die anscheinend einem augenblicklichen, von dem Eindruck der Gestalt, der Farbe oder der Zeichnung eines Tieres angeregten Einfall ihre Entstehung verdanken. Namentlich werden solche Züge nicht selten einem echten Mythenmärchen als nachträgliche Ergänzungen angefügt, die ohne Beeinträchtigung des sonstigen Inhalts hinwegbleiben könnten. Ein einfaches Beispiel bietet hier das früher (Teil I S. 353, 2. Aufl. 374) erwähnte Bantumärchen von dem Mond und dem Hasen, wo dem Himmelsmärchen vom Ursprung des Todes das explikative Motiv der Hasenscharte ganz äußerlich beigefügt ist[1]. Indem sich dieses Motiv

[1]) Weitere charakteristische Beispiele solcher Übergänge vgl. Dorsey, Pawnee, p. 497. W. J. Hoffmann, The Menomini Indians, Ethnol. Rep., XIV, p. 229. A. F. Chamberlain, Journal of Amer. Folklore, IX, 1896, p. 45 usw. Zahlreiche biologische Episoden dieser Art finden sich auch in den von Dähnhardt gesammelten Ausschmückungen der biblischen Schöpfungs- und Flutsage in der asiatisch-europäischen Märchentradition. Besonders die Tiere im Kasten Noahs und das beliebt gewordene

verselbständigte, hat es dann der mit verstandesmäßiger Reflexion gepaarten fabulierenden Phantasie jene Fülle einzelner Stoffe geliefert, die der biologischen Fabel in manchen Gebieten ein überaus reiches Feld der Erfindung erobert haben. Auf der einen Seite neigt sie sich so der Scherzfabel zu, auf der andern geht sie allmählich durch die Verbindung mit Motiven des Glücksmärchens in die moralische Fabel über. In ihr hat sich jene nach außen gerichtete explikative Tendenz der biologischen Fabel psychologisch verinnerlicht, damit aber diese zugleich am meisten ihrem mythologischen Ursprung entfremdet. Wie eng hier mit dem Wechsel der Motive ursprüngliche Verschiedenheiten und durch die Kultur eingetretene Veränderungen der geistigen Anlage zusammenhängen, das erhellt übrigens deutlich, wenn man die verhältnismäßig spärlichen und überdies meist noch mit wirklichen mythologischen Zügen vermischten biologischen Fabelmotive amerikanischer Mythenmärchen mit der ungeheuren Fülle der reinen biologischen und moralischen Fabeln der Afrikaner, namentlich der in dieser Richtung besonders begabten Negerstämme, vergleicht, und wenn man beachtet, wie in diesen Gebieten das Mythenmärchen überhaupt zurücktritt und insbesondere das mythologische Tiermärchen fast ganz verschwunden ist. So treffend der Neger in Sprichwort und Tierfabel einen reichen Schatz von Lebensklugheit niederzulegen weiß, und so stark bei ihm in Glauben und Kultus uralte Dämonen- und Zaubervorstellungen fortleben, so arm entwickelt oder, wie wir vielleicht auch sagen dürfen, so stark zurückgedrängt sind bei ihm durch die selbst den Zauberglauben durchdringende verstandesmäßige Reflexion jene mythologischen Ausgangsmotive der Tierfabel, die eben auch hier, nach einem Schicksal, dem die mythologischen Entwicklungen so oft anheimfallen, durch ihre eigenen Produkte vernichtet werden[1]).

Motiv von dem Eindringen des Teufels in diesen bieten hier naheliegende Assoziationen (Dähnhardt, Natursagen, I, S. 257 ff.). Ebenso haben sich an die Gestalt Salomos, als des weisen Richters über Tiere und Menschen, die im Orient eine große Rolle spielt, eine Menge biologischer Märchen und Märchenepisoden angeschlossen (ebenda S. 321 ff.). Da aber hier die biologischen Motive als Ausschmückungen eines von außen zugewanderten Sagenstoffs auftreten, so ist es bei der weiten Verbreitung dieser Gattung explikativer Tiermärchen nicht unwahrscheinlich, daß sie aus beliebigen vorher vorhandenen Märchen assimiliert worden sind.

[1]) Vgl. als Beispiele biologischer und moralisierender afrikanischer Fabeln außer

5. Die Pflanze im Mythenmärchen.

a. Die Pflanze als Zaubermittel.

Wie in der Entwicklung der bildenden Kunst das Tier zu den frühesten Objekten bildlicher Darstellung gehört, dem in sehr viel späterer Zeit und nicht selten erst durch die Umbildung von Tierformen vermittelt die Pflanze nachfolgt, so begegnet uns diese auch im Mythenmärchen zumeist erst auf der Schwelle einer bereits fortgeschrittenen Kultur. Sie tritt aber selbst dann noch weit zurück gegenüber dem Tier, das durch seine mit denen des Menschen übereinstimmenden Triebe und Handlungen, seine Verwendung als Jagd- und Nutztier und endlich durch die Gefahr, die von dem Tier der Wildnis droht, fortan in ungleich höherem Grade die Affekte anregt und das Interesse fesselt[1]). So verdankt denn auch die Pflanze ihre Stellung im Mythus vor allem der ihr zugeschriebenen Zauberwirkung, die, offenbar aus der Beobachtung der bald giftigen bald günstigen Wirkungen gewisser Pflanzen auf den Menschen hervorgegangen, im Märchen durch allen Wandel der Zeiten hindurch an das Zauberkraut gebunden bleibt, das dann von hier aus in Sage und Legende übergeht. Daneben kommt dann auch der an einem Zauberbaum gewachsenen Zauberfrucht eine größere Bedeutung zu. Doch für die Zauberzwecke, deren der primitive Medizinmann im täglichen Leben bedarf, ist das Kraut geeigneter als die Frucht. Teils entspricht es in der Vielheit seiner Formen und Wirkungen besser der Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse, teils entzieht es sich leichter dem Auge, falls die Zauberwirkung unscheinbare Träger verlangt. Daher denn auch das Zauberkraut von den allverbreiteten Pflanzenformen äußerlich nicht verschieden zu sein pflegt, wogegen der Zauberfrucht auffallende, ihre Wunderkraft kennzeichnende Eigenschaften beigelegt werden, wie den goldenen Äpfeln der Hesperiden oder der nordischen Idun oder den dem Smaragd gleichenden Früchten der Sykomore im Reich der ägyptischen Nut. Die Früchte

---

den in Teil I a. a. O. angegebenen Sammlungen besonders noch Jakob Spieth, Die Ewe-Stämme, I, 1906, S. 572ff. Ferner L. Reinisch, Texte der Saho-Sprache, 1889, S. 178ff. Texte der Bilin-Sprache, 1883, S. 198ff.

[1]) Vgl. Teil I, S. 186 ff., 2. Aufl. 206.

des Baums der Erkenntnis in der biblischen Paradiesessage machen hier allerdings eine scheinbare Ausnahme. Denn hier ist nicht sowohl an den Genuß der Frucht an sich als an die Nichtachtung des göttlichen Verbots die nachfolgende Strafe gebunden. Also nicht weil die Frucht eine Zauberwirkung ausübt, sondern weil der Baum »tabu«, das heißt ein heiliger Baum ist, wird das Urelternpaar geächtet, ähnlich wie auf den polynesischen Inseln der Genuß geheiligter Speisen oder der Anblick geheiligter Stätten dem Übertreter Ausstoßung aus der Gesellschaft zuzog. Der »Baum der Erkenntnis« erweckt aber außerdem durch seinen Namen schon den Verdacht, daß er kein ursprünglicher Besitz der Legende ist. Möglich, daß er mit dem inmitten des Paradieses stehenden »Lebensbaum« dereinst zusammenfiel, dessen Früchte den Göttern, denen sie ewiges Leben spendeten, vorbehalten waren. In dieser Form würde er sich der weit verbreiteten Vorstellung einfügen, daß die Götterspeise für den sterblichen Menschen »tabu« sei. Eine spätere Umbildung, welche auf die schon im Märchen vielbehandelte Frage nach dem Ursprung des Todes zurückging, mochte dann das Bedürfnis nach einem Wunderbaum erwecken, der umgekehrt durch die Nichtachtung des Tabugebots den Tod in die Welt gebracht habe, und den nun eine stark nach priesterlicher Erfindung aussehende Umdeutung zum Träger einer höheren göttlichen Erkenntnis machte. So wurden die Früchte des Lebensbaums, deren Genuß ausschließliches Vorrecht der Götter gewesen, auch dem Paradiesesmenschen zugeteilt, der erst durch die Vertreibung aus dem Paradies dieser Früchte und damit des ewigen Lebens verlustig ging. An diese sichtlich schon in der biblischen Sage eingetretenen Umwandlungen des ursprünglicheren und einfacheren Mythenmotivs hat sich schließlich später noch eine Fülle weiterer Legendenbildungen über den Lebensbaum und seine wunderbare Geschichte angeschlossen, durch die dieser Mythus zur Wurzel einer vielverzweigten Mythenentwicklung geworden ist[1]).

Gegenüber diesen späteren, bereits mit dem kosmogonischen Mythus zusammenhängenden Baumlegenden reicht nun das Zauber-

[1]) Vgl. über diese A. Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, 1905. (Ex Oriente Lux, herausgeg. von Hugo Winckler, Bd. 1, S. 51 ff.)

kraut schon in das frühe Mythenmärchen zurück. Es bildet daher allem Anscheine nach die ursprünglichste Form, in der die Pflanze überhaupt in den Mythus eindringt. Denn jene Vorstellungen von heiligen Bäumen, von Lebensbäumen und Zauberfrüchten gehören, ebenso wie die nachher zu erörternden Zauberverwandlungen in Pflanzen einer späteren Stufe an. Die Wunderwirkungen des Zauberkrautes erfüllen dagegen von früh an ebenso die Märchendichtung, wie in der Wirklichkeit der »Medizinmann« einen hervorragenden Einfluß ausübt (vgl. Teil II, S. 103). Allerdings kommt die Gestalt dieses berufsmäßigen Zauberers nicht allzuoft im Märchen vor. Dazu gehen ihm zu sehr die sonstigen Eigenschaften, besonders der Eindruck des Seltenen und Unheimlichen ab, den hier der Zauber um so mehr fordert, als seine Wirkungen phantastisch gesteigert sind. Der gewöhnliche Medizinmann heilt Krankheiten oder sucht sein Opfer mit solchen heim. Das Zauberkraut des Märchens macht Menschen unverwundbar, verwandelt sie in Tiere oder Steine oder erlöst sie aus solchen Verwandlungen. Immerhin spiegelt sich der Einfluß des primitiven Medizinmanns darin, daß das Zauberkraut überall nur in den Händen menschlicher Zauberer Verwendung findet. Der Dämon oder gar der Gott bedarf seiner nicht. Zeus tötet oder verwandelt ohne weiteres durch einen Machtspruch. Auch bevorzugt das Märchen von frühe an das Weib, das, wie anderer Zauberkünste, so der Zauberkräuter und der Bereitung der Zaubersäfte kundig sein soll. Unverkennbar ist es die frühe Arbeitsteilung zwischen Mann und Weib, die sich hierin ausspricht. Indem sie dem Weib die häusliche und heimliche Arbeit zuweist, macht es dieses auch zu solchen im Verborgenen sich vorbereitenden Künsten geeigneter. Bei dem Manne müssen besondere Bedingungen des Berufs hinzukommen, wie bei dem Schmied, dessen kunstreiche Arbeit, oder bei dem Henker, dessen Verkehr mit den Toten den Eindruck des Unheimlichen fördert.

Nicht bloß die Steigerung der Wirkungen ins Groteske und Übermenschliche scheidet aber das Zauberkraut im Märchen von den Kräutern und andern Pflanzenmitteln des wirklichen Lebens, sondern auch die Unbestimmtheit, die in jenem über der Natur der zauberkräftigen Pflanze schwebt. Der Medizinmann ist immerhin nicht bloß Zauberer, sondern er ist zugleich der primitive Arzt, der von Er-

fahrungen über die Wirkung gewisser Pflanzen geleitet wird, und der mit Rücksicht darauf je nach Umständen eine Auswahl unter den Mitteln trifft, die er in seiner Tasche mit sich führt. So hat die Apotheke des amerikanischen Medizinmannes uns nicht bloß den ursprünglich als Zaubermittel gebrauchten, aber schon bei den Indianern zum Genußmittel entarteten Tabak, sondern auch wertvolle Droguen, wie die Rinde des Cinchonabaumes und die Jalapewurzel geschenkt. Dem gegenüber ist dem Märchen und dem sich in ihm spiegelnden Volksglauben die Natur des Krautes oder Saftes, denen die Zauberwirkung zukommt, meist gleichgültig. Wenn sich bei der wirklichen Medizin von früh an und noch bis in eine verhältnismäßig fortgeschrittene Kultur Zauberwirkung und natürliche Wirkung zu verbinden pflegen, so hat das Märchen mit dem primitiven Aberglauben nur die erstere bewahrt. Eine merkwürdige Folge davon ist es, daß nicht bloß ein und dasselbe Zauberkraut zu jedem möglichen Zauber, sondern daß es auch ebenso wieder zur Entzauberung dienen kann. So verwandelt sich in dem japanischen Märchen die böse Schwester mit Hilfe desselben Ringelkrautes in einen Drachen, mit dem sie ihre Eltern und das ganze Dorf in Tiere umwandelt, und mit dem dann diese wieder durch den heimkehrenden Bruder entzaubert werden (S. 162). Im deutschen Märchen von den zwei Brüdern verwandelt die Hexe zuerst den Jäger und seine Hunde durch die Berührung mit der Zauberrute in Steine, um sie dann, von dem Bruder des Jägers bezwungen, durch die gleiche Berührung wieder in ihre ursprüngliche Gestalt zurückzuverwandeln (Grimm, Nr. 60). Verliert das Märchen diese naivste Form, wie es bei der Assimilation durch die Heldensage zu geschehen pflegt, so erwacht dann freilich auch das Bedürfnis einer gewissen Differenzierung, die jedoch immer noch unbestimmt genug bleibt. Jetzt gibt Medea dem Jason eine Salbe, die ihn für die Dauer eines Tages gegen Feuer und Eisen sichert, den vor dem goldenen Vließ Wache haltenden Drachen aber versenkt sie durch ein Zauberkraut in Schlaf (Apollodor I, 9, 23); und Kirke mengt ihren unheimlichen Zaubersaft mit Honig und Wein, womit sie die Gefährten des Odysseus in Schweine verwandelt, doch nimmt sie einen andern Saft (φάρμακον ἄλλο), um ihnen durch Bestreichung mit diesem nicht nur ihre menschliche Gestalt wiederzugeben, sondern sie jünger zu machen, als

sie zuvor gewesen (Od. 10, 391 ff). Oder, wie Ovid die Geschichte variiert: sie berührt, um die durch die erste Berührung mit der Zauberrute bewirkte Verzauberung aufzuheben, mit der rückwärts gewendeten Rute das Haupt der Verzauberten (Ovid Met. 14, 300). Eine ähnliche Doppelwirkung kann neben andern Zaubermitteln sogar die Zauberwaffe ausüben: so heilt der Speer des Achilleus durch seinen Rost nach dem Spruch des Orakels die Wunde des Telephos, die er selber geschlagen [1]).

In der Verwendung der Zauberrute statt des Krautes liegt nun aber eine weitere Übertragung. Die Zweige, aus denen die Rute gebunden ist, haben die Beziehung zu einer spezifischen, der medizinischen einigermaßen analogen Wirkung vollends eingebüßt, um ganz und gar in ein magisches Zaubermittel überzugehen. Die Rute wirkt nur noch durch eine entweder von dem Zaubernden selbst oder von einem dämonischen Wesen in sie gelegte Kraft. Darum dient sie nicht bloß als ein Mittel andere zu verzaubern, sondern, ähnlich dem Talisman, um dem Zaubernden selbst wunderbare Kräfte zu verleihen, wie der eine Abart der Zauberrute bildende Besen der Hexe das Vermögen zum Schornstein hinaus zu fliegen, oder wie die Wünschelrute durch ihre Bewegungen dem glücklichen Besitzer anzeigt, wo Schätze oder Wasserquellen verborgen liegen. Unter diesen abergläubischen Varianten der Zauberrute ist die der Wünschelrute die dauerndste geblieben: sie erstreckt sich gelegentlich noch heute bis in die Kreise der wissenschaftlich Gebildeten [2]).

Eine letzte Metamorphose erfährt endlich die Reihe dieser dem Pflanzenreiche entstammenden Zaubermittel in dem Zauberstab, in den die Zauberrute von selbst übergeht, wenn das in ihr zur Herrschaft gelangte Motiv der magischen Berührung die Erinnerung an die mitwirkende Zauberkraft der Pflanze zurückgedrängt hat. Darum kann der Zauberstab am Ende ebensogut aus Metall wie aus Holz bestehen. Auch schließen sich an ihn leicht weitere Assoziationen an. So taucht etwa bei dem Szepter des Königs dunkel die Vorstellung eines Zauberstabs, ebenso wie bei diesem die des Herrschers über das Reich der Geister im Hintergrund des Bewußtseins auf.

---

[1]) Preller, Griech. Mythol. II³, S. 148.

[2]) Vgl. L. Weber, Die Wünschelrute, 1905.

Seinem Ursprung aus der Pflanze wird aber der Zauberstab durch diese Verbindungen um so mehr entfremdet. Er repräsentiert nur noch die magische Wirkung durch körperliche Berührung, und selbst diese kann sich endlich zu einer pantomimischen Gebärde verflüchtigen: der auf einen fernen Gegenstand hinweisende Stab reicht hin, um auf jenen den Zauber auszuüben — eine Handlung, die als letzte, zu einer halbvergessenen Symbolik verflüchtigte Zaubervorstellung, wieder auf die primitiven Erscheinungen eines direkten Zaubers zurückweist, bei der etwa der gegen die Hütte des Feindes geschwungene Speer diesen verderben soll (vgl. Teil II, S. 188 ff.).

b. Die Zauberverwandlung von Menschen in Pflanzen.

Gewinnt die Pflanze als Zaubermittel, wie im Glauben des Naturmenschen, so im Mythenmärchen, schon in früher Zeit eine zwar im Vergleich mit der Bedeutung des Tieres zurücktretende, immerhin aber eigenartige Stellung, so verhält sich dies nun wesentlich anders da, wo sie mit einer der vornehmsten Seiten des Tiermythus in Konkurrenz tritt: im Gebiet der Zauberverwandlungen. Auf den frühesten Stufen der Märchenerzählung fehlen die Pflanzenverwandlungen des Menschen gänzlich. Denn wenn in vereinzelten Fällen ein Baum oder Holzblock ähnlich wie irgend ein anderes bewegtes Objekt als menschenähnlich handelndes Wesen vorkommt, wenn z. B. in einem Eskimomärchen der Schwiegersohn einer Frau ein Stamm von Treibholz ist, der mit den an ihm hervorstehenden Ästen Seehunde fängt, die er den Seinigen täglich als Nahrung bringt[1], so spielt bei solchen anthropomorphen Apperzeptionen beweglicher Gegenstände die Pflanzennatur keine Rolle. Auch handelt es sich meist überhaupt nicht um Verwandlungen, sondern die Gegenstände sind von Anfang an Menschen in absonderlicher Gestalt. Selbst noch in dem Märchen der Kulturvölker ist aber die Pflanzenverwandlung ein seltenes Vorkommnis, und es kann kaum zweifelhaft sein, daß sie hier erst nach dem Vorbild der Tierverwandlungen eingedrungen ist, während immer zugleich spezifische, ihrem allgemeinen Charakter nach an verwickeltere Kulturbedingungen gebundene seelische Stimmungen dazu geführt haben, der gewohnten Verwandlung in ein Tier die in

[1]) Boas, The Central Eskimos, Ethnol. Rep. Washington, VI, p. 621 ff.

eine Pflanze oder in eine Frucht zu substituieren. So werden wir es noch kaum als eine eigentliche Pflanzenverwandlung anzusehen haben, wenn in der nordischen Riesensage Loki die Idun in eine Nuß verwandelt, um sie als Falke in seinen Klauen dem Riesen, der sie geraubt, zu entführen (Snorra Edda 26, 56). Hier wie in zahlreichen ähnlichen Märchenstoffen ist nicht die Pflanze als solche bedeutsam, sondern es handelt sich um ein Versteckenspiel, bei dem ein möglichst kleiner Raum als Ort des Verstecks gewählt wird. Als solcher kann aber ebenso gut eine Nuß wie ein Ei dienen, das noch häufiger in der gleichen Rolle vorkommt. Auch die Nuß ist in diesem Fall nicht die Persönlichkeit selbst. Wo diese im ursprünglichen Märchen empfindend und handelnd gedacht wird, da wird sie, wenn sich dies mit dem Motiv der Verborgenheit verbindet, zur Ameise, Fliege und dergl., niemals zur Pflanze oder Frucht. Eine Pflanzenverwandlung, die auch in dieser Bewahrung der persönlichen Eigenschaften der Tierverwandlung gleicht, gehört erst der späteren Märchendichtung an, und wo sie in die Volkssage zurückreicht, da ist sie ebenfalls wahrscheinlich eine relativ spät entstandene dichterische Ausschmückung. Selbst in dieser Einschränkung steht sie übrigens noch immer weit hinter der Tierverwandlung zurück. So finden sich in einer von dem römischen Schriftsteller Antoninus Liberalis (2. Jahrh. n. Chr.) angelegten Sammlung von 41 Verwandlungen nach älteren Quellen nur vier Verwandlungen in Pflanzen, fast alle andern sind Tierverwandlungen. Eine besondere Neigung zu ihnen hat unverkennbar Ovid. Immerhin bleiben sie auch bei ihm Ausnahmen, und es befinden sich unter ihnen manche, die anderwärts nicht bezeugt, also möglicherweise freie Erfindungen des Dichters sind[1]). Die Geistesrichtung der hellenistischen Zeit, die sich hier in dem römischen Dichter spiegelt, ist auch in dieser Beziehung wohl zum

[1]) Ich erwähne als Pflanzenverwandlungen bei Ovid Met., I, 545 ff. (Daphne in einen Lorbeer); II, 367 (Die Schwestern des Phaeton in Pappeln); III, 475 ff. (Narzissus in die Blume gleichen Namens); IV, 234 ff. (Leukothoe in eine Weihranchstaude); VIII, 685 ff. (Philemon und Bancis in Bäume); IX, 334 ff. (Dryope in eine Lotosstaude); X, 196 (Hyanzinthus in die gleichnamige Blume); X, 480 (Myrrha in den gleichnamigen Banm). Weiterhin lassen sich noch hierher zählen III, 113 (Pyramus und Thisbe, deren Blnt der Blüte des Mandelbaums, unter dem sie sterben, die rote Farbe verleiht, ein nur bei Ovid vorkommendes Märchen), nnd X, 725 die ans dem Blut des Adonis hervorsprießende Blume.

Teil direkt von dem nächst Griechenland wichtigsten Boden der Kultur dieser Zeit, von Ägypten, beeinflußt. Schon in den altägyptischen Märchenstoffen ist aber mit nüchterner Verständigkeit eine alle Schranken überfliegende Phantastik gemischt. Als Beispiel der ersteren vergleiche man die früher erwähnte Erzählung vom Schatz des Rhampsinit. Innerhalb der phantastischen Gruppe bildet aber die Pflanzen- mit der Tierverwandlung zusammen ein wirksames Mittel zur Steigerung des Wunderbaren [1]). Die hellenistische Zeit scheint dann anderseits wieder bis zu den heutigen Griechen nachzuwirken. Denn in keiner der Märchensammlungen der heutigen Kulturvölker finden sich wohl so zahlreiche Pflanzenverwandlungen wie in denen der Neugriechen [2]). Von Wunderbäumen, die Wünsche erfüllen, oder in denen gute oder böse Geister verborgen sind, oder die plötzlich zu riesenhafter Größe emporwachsen, erzählen aber auch indische wie polynesische Märchen [3]). Der Baum, der zum Himmel wächst, um lebende Menschen oder auf einer späteren Stufe ihre Seelen zu jenem emporzutragen, wird uns als eine schon bei primitiven Völkern verbreitete Form von Himmelsmärchen unten begegnen (6). Noch in der mittelalterlichen Sage kehrt im Anschluß an den Baum im Paradies die gleiche Vorstellung in dem am Ende der Tage zum Himmel emporwachsenden Wunderbaum wieder [4]). Hier fließen dann aber sichtlich die Motive zum Teil mit andern uralten, über die ganze Erde zerstreuten Kulten zusammen, in denen einzelne Bäume teils wegen ihrer auffallenden Eigenschaften, teils weil sie als Kultstätten dienen, die Bedeutung »heiliger Bäume« gewinnen. So gilt bei den Cherokesen und andern nordamerikanischen Stämmen die Zeder als ein geheiligter, in Kultliedern angerufener Baum. Auf Raiatea und

[1]) Vgl. bei Maspéro, Les Contes populaires de l'Egypte ancienne, das Märchen von den zwei Brüdern, p. 17 ff.

[2]) Vgl. z. B. J. G. von Hahn, Griechische und albanesische Märchen, I, S. 73; 163 f. (Variante II, S. 214), I, S. 271 (Variante des eben erwähnten altägyptischen Märchens). Züge neugriechischen Aberglaubens, der sich an einzelne Pflanzen knüpft und dahin gehörige Märchen, K. Dieterich, Zeitschr. des Vereins für Volkskunde, Bd. 15, 1905, S. 390 ff., über deutsche volkstümliche Vorstellungen, die zum Teil in das Gebiet des Pflanzenmärchens hineinreichen, Franz Söhns, Unsere Pflanzen[3], 1904.

[3]) Märchensammlung des Somadeva, übers. von Brockhaus, II, S. 84 f. W. W. Gill, Myths and Songs of the South Pacific, 1876, p. 49 ff.

[4]) Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum, S. 73 ff.

andern polynesischen Inseln brachte man am Fuße des wunderbaren Aoabaumes Opfer dar und wagte im Dunkeln nur mit Zittern sich ihm zu nahen [1]. Das sind deutliche Hinweise auf die Stellung, die der Baum in den späteren anthropogonischen und kosmogonischen Mythen bald als erster Ursprungsort des Menschen, bald als der in der Tiefe der Erde wurzelnde und mit seiner Krone den Himmel tragende Weltbaum einnimmt [2]. So treffen hier zwei Motive zusammen, um dem Baum seine Bedeutung in den Kosmogonien vieler Völker zu sichern: das eine, das in die frühesten Anfänge des Mythenmärchens zurückreicht, entsteht aus jener Vorstellung des Emporragens zum Himmel, die dann die weitere der Wanderung zu diesem und der Verbindung zwischen Himmel und Erde hervorbringt; das zweite, spätere, ist der Baum als Kultstätte. Hier bietet er sich unter günstigen Naturbedingungen als ein weithin sichtbares Merkzeichen für den Ort, wo das Opfer dargebracht und die Kulthandlung abgehalten wird, ähnlich wie in andern Fällen der Opferpfahl oder der Opferstein. Er ist wie diese von dem Gefühl der Heiligkeit umgeben und vor ihnen durch sein eindrucksvolleres Bild ausgezeichnet. Doch eben der Zusammenhang mit dem Kult und mit den kosmogonischen Mythen macht zugleich die Vorstellungen vom Weltbaum zu verhältnismäßig späten Erzeugnissen der mythenbildenden Phantasie. Nicht minder entfernen sie sich aber infolgedessen mehr und mehr von jenen Verwandlungsmythen, mit denen sie nun fast nur noch durch den allgemeinen Charakter des Zauberhaften in Beziehung stehen. Weit näher bleiben hier manche anthropogonische Mythen dem eigentlichen Mythenmärchen mit seinen einzelnen Zauberverwandlungen. Dies spricht sich schon darin aus, daß beide Verwandlungen, die eines Menschen in einen Baum und die umgekehrte des Baumes in einen Menschen, von denen die letztere bereits in die anthropogonischen Mythen hinüberreicht, im Wechsel miteinander auftreten können. Auch ist es in beiden Fällen vorzugs-

---

[1]) J. Mooney, Myths of Cherokee, Ethnol. Rep., IX, p. 420ff. W. Ellis, Polynesian Researches, II, 1829, p. 169ff.

[2]) Vgl. Mannhardt, Der Baumkultus, S. 7ff., der übrigens in diese Beziehungen wohl zu sehr die verhältnismäßig späten Vorstellungen von einer Pflanzenseele hineinlegt. Über den Weltbaum in altorientalischen und abendländischen kosmogonischen und apokalyptischen Mythen vgl. Wünsche, a. a. O. S. 51ff.

weise der einzeln stehende Baum, wie die Pappel, der Lorbeer, der mit der Menschengestalt wechselt. Eben deshalb, weil eine solche Formassoziation und mit ihr die Möglichkeit jenes Wechsels fehlt, kommt auch offenbar die Verwandlung eines Menschen in eine Blume nur selten und erst in den späten dichterischen Umbildungen des Mythenmärchens vor. Dieses geht hier bereits in die biologische Pflanzenfabel über, indem besonders die Farbe der Blüte aus dem Blute des Verwandelten abgeleitet wird, wie denn auch meist nicht der Mensch selbst, sondern bloß das von ihm vergossene Blut in die Pflanze übergehen soll.

Mit dieser späten, vorwiegend schon dem Einfluß dichterischer Fortbildung des Mythenmärchens unterworfenen Verwandlung stehen nun auch die Motive solcher Metamorphosen wieder in nahem Zusammenhang. Diese Motive gehören durchweg bereits einer reifen Kultur an, die in empfindsamen lyrischen Stimmungen und in einem in den Gefühlen der Wehmut und Entsagung schwelgenden Naturgefühl ein Gegengewicht gegen das aufregende Getreibe des Lebens und seiner Genüsse zu finden strebt. Da ist es die stille Einsamkeit der Pflanzenwelt, die solchen lyrischen Stimmungen entgegenkommt. So stehen denn unter den Motiven dieser Verwandlungen in erster Linie das Mitleid und das gnädige Erbarmen, das die Götter dem Bedrängten oder Leidenden ihren Schutz gewähren läßt, indem sie ihn der Gefahr oder dem Schmerz durch die Verwandlung entziehen. So wird Daphne, um dem sie verfolgenden Liebesgotte zu entgehen, auf ihr Flehen zum Lorbeer. Die drei Schwestern des Phaeton, untröstlich über den Tod des Bruders, werden von Zeus in Pappeln verwandelt, aus denen fortan goldene Tränen fließen. Die in Verzweiflung den Tod ersehnende Myrrha wird durch der Götter Mitleid zum Baum, aus dem später der Knabe, den sie im Schoße trägt, geboren wird. Philemon und Baucis werden gleichzeitig zu Bäumen, weil die Götter von dem Wunsch der Gatten, keines von ihnen möge das andere überleben, gerührt sind. Selbst wo die Verwandlung den Charakter einer Strafe annimmt, da ist es das Mitgefühl mit dem zum Tode Bestimmten oder die Bewunderung seiner Anmut, was die Götter bewegt, sein Gedächtnis zu bewahren, indem sie ihn in eine Blume verwandeln: so den Narzissus, der zu dem eigenen im Fluß geschauten Bild in törichter Liebe entbrennt,

oder Dryope, die, weil sie die in einer Lotosstaude lebende Najade durch Abpflücken der Blume leichtsinnig getötet hat, selbst in eine Lotos verwandelt wird. Alles das sind Stimmungen, die dem ursprünglichen Märchen fremd sind, und von denen selbst das spätere volkstümlich gebliebene nichts weiß. Sie sind poetische Umbildungen der alten Tierverwandlungen, die mit diesen nichts als die äußere Analogie gemein haben, und die, so bemerkenswert sie für die Dichtung der Zeit, der sie angehören, sein mögen, den Bereich des eigentlichen Mythenmärchens längst überschritten haben.

c. Das Vegetationsmärchen.

Anders verhält es sich mit der dritten und letzten Form, in der die Pflanze in das Märchen eingeht, und in der sie sogar der Hauptträger seiner Handlung zu werden scheint. Sie entsteht da, wo der erste Ursprung oder das Wachstum der Pflanze selbst das Thema der Erzählung abgibt. Auch solche »Vegetationsmärchen«, wie wir nach diesem wesentlichen Inhalt die Gattung nennen können, gehören freilich ebenfalls einer bereits fortgeschrittenen Stufe der Mythenentwicklung an. Bei primitiveren Völkern findet sich von ihnen keine Spur. Wohl begegnet uns hier in manchen Mythenmärchen die Erinnerung an die Anfänge der Kultur des Bodens und an den ersten Erwerb der Produkte des Ackerbaus: so z. B. bei den Eingeborenen Nordamerikas an die Gewinnung der Kornfrüchte und an die des als Kult- wie Genußpflanze hochgeschätzten Tabaks. Aber die Mythenmärchen solcher Art gehören ganz in das Gebiet der unten zu erörternden »Kulturmärchen«: mit der Vegetation selbst haben sie nichts zu tun. Denn durchgehends wird hier die Einführung der Früchte und Pflanzen als ein den Urvätern von irgend welchen Zauberern oder Kulturheroen gemachtes Geschenk erwähnt. Das Werden und Wachsen der Pflanze selbst kommt dabei in der Regel nicht in Frage (vergl. unten 7).

Unter den einfachsten Bedingungen begegnet uns dagegen ein solches Vegetationsmärchen wohl da, wo das üppige Gedeihen der Nährfrüchte, auch ohne daß ihnen eine besondere Pflege zu teil wird, das Interesse auf sich lenkt. Kommt dann außerdem, wie in der polynesischen Inselwelt, die Armut der einheimischen Säugetierfauna hinzu, so wird es begreiflich, daß, einigermaßen ähnlich, wie der In-

dianer dem nötigen Vorrat an Jagdwild, so der Bewohner dieser Inseln dem Gedeihen der Früchte, die seine Hauptnahrung abgeben, sein Sinnen und Trachten zuwendet. Wie dort die Büffel und Bären, so werden darum hier der Brodfruchtbaum und die Kokospalme bisweilen zu Gegenständen von Mythenmärchen, die sich mit deren Entstehung und Vermehrung beschäftigen. Trotzdem lassen sich diese beiden Fälle nicht ganz in Parallele bringen. Erstens spielen die Baummärchen in den Traditionen der Polynesier bei weitem nicht die Rolle, die dem Tiermärchen bei den amerikanischen Jägervölkern zukommt; und zweitens sind diese Vegetationsmärchen höchst einförmiger Art: es fehlen ganz die reichen Beziehungen, die dort aus den totemistischen Ahnenvorstellungen und aus der unmittelbar sich aufdrängenden Verwandtschaft von Mensch und Tier hervorgehen. Diese Vegetationsmärchen besitzen daher, wenn ihnen auch die mythologische Grundlage nicht fehlt, doch einen wesentlich explikativen Charakter, dem ähnlich, der in dem rein biologischen Tier- und Pflanzenmärchen über die Grenze des Mythischen hinausführt, um mehr und mehr zu einem verstandesmäßigen Spiel auszuarten. Selbst in dieser Beschränkung ist aber das polynesische Baummärchen keineswegs gleich primitiven Rangs wie das aus dem Totemismus hervorgewachsene und überall noch dessen Spuren zeigende mythologische Tiermärchen, sondern es trägt das Gepräge der phantasiereichen kosmogonischen Dichtung, die diese Völker unter dem Einfluß des südlichen Himmels und der gewaltigen Eindrücke des Meeres entwickelt haben. Dazu kommt, sicherlich nicht als das Letzte, die hohe Begabung der Rasse, deren weit ausgedehnte Wanderungen nicht minder wie ihre mannigfach variierenden physischen Eigenschaften auf Mischungen eingewanderter mit eingeborenen Völkern schließen lassen, während die polynesischen Idiome überdies auf geneologische Beziehungen zur indischen Halbinsel hinweisen [1]). Darum ist vor allem die polynesische Rasse, wie schon W. v. Humboldt auf Grund der Zeugnisse ihrer Sprache und Dichtung bemerkt hat, keineswegs eine primitive zu nennen, sondern sie zeigt deutlich die Spuren einer alten, aber durch Wan-

[1]) G. Gerland, in Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, S. 415 ff. Gustav Fritsch, Globus, Bd. 21, 1907, S. 8 ff. Über die linguistischen Fragen vgl. P. W. Schmidt, Die Mon-Khmer-Völker ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens, 1906.

derungen, Mischungen mit Urbevölkerungen und durch die insulare Lage in Verfall geratenen Kultur.

So bilden denn auch die Pflanzenmythen der Polynesier keine Ausnahme von der Regel, daß diese Märchengattung überhaupt relativ späten Ursprungs ist. Dagegen unterscheiden sie sich allerdings darin von den Pflanzenmärchen der Griechen und Römer, daß sie offenbar nicht bloß dichterische Übertragungen der Tierverwandlungen sind, sondern wirklich den Charakter von Mythenmärchen besitzen, die wahrscheinlich dereinst geglaubt wurden. Wenigstens deutet darauf die Tatsache hin, daß sich die meisten dieser Märchen auf »heilige Bäume« beziehen, denen man sich nur mit religiöser Scheu zu nahen wagte (S. 193).

Die typische Form, in der das Vegetationsmärchen in Polynesien mehrfach wiederkehrt, ist in der folgenden Tahitischen Erzählung enthalten: »Zur Zeit als es noch keine Nährpflanzen gab, sondern die Leute sich mit roter Erde nährten, sah ein Ehepaar seinen Sohn, dem diese Speise nicht genügte, täglich mehr abnehmen. Da sprach der Mann: ‚ich will sterben und zur Speise für ihn werden'. Er betete daher zu den Göttern und starb. Seine Frau aber pflanzte seinen Kopf, Herz, Magen und andere Teile an verschiedenen Orten in die Erde. Nach einiger Zeit hörte sie Blätter, dann Blüten, endlich Früchte fallen. Da war aus dem Kopf des Gestorbenen der Brotfruchtbaum geworden.« Nach andern Erzählungen soll aus den Nieren die Kastanie, aus den Beinen die Yamswurzel entstanden sein[1]). Eine auf den Hervey-Inseln aufgezeichnete Variante dieses Märchens ersetzt den Menschen durch einen Fisch und verbindet sich außerdem mit einer Tierverwandlung: »Ein Mädchen badete täglich in einem Strom, in dem es viele Aale gab. Da verwandelte sich plötzlich einer von ihnen in einen schönen Jüngling und erklärte ihr seine Liebe. Er war der Gott der Aale. Täglich, wenn sie kam, wurde er zum Menschen, und wenn sie fortging wieder zum Fisch. Eines Tages erklärte er ihr, sie müßten sich nun scheiden: es werde ein großer Regen kommen, in diesem werde er zu ihrem Hause schwimmen, dann solle sie ihm den Kopf abschneiden und vergraben. So geschah es. Aus den beiden Gehirnhälften des Fisches wuchs

[1]) Ellis, Polynesian Researches, I, p. 381 f.

aber ein Zwillingsbaum hervor, aus dem die beiden Arten der Kokosnuß entstanden. Darum sieht man an jeder Nuß eine Zeichnung der Augen und des Mundes, und der Kern der Nuß wird das Gehirn genannt. Auch werden Kokosblätter auf den Fischfang mitgenommen, und menschliche Köpfe werden bildlich ‚Kokosnüsse des Gottes Rongo' genannt. Frauen aber ist es verboten Aale zu essen« [1]. In diesem Märchen klingt möglicherweise noch eine versprengte und dem übrigen Inhalt fremd gewordene Erinnerung an die indische Flutsage an mit dem wunderbaren Fisch, der die Arche des Urvaters Manu aus den Fluten rettet. Im übrigen erscheint sie, gleich andern, ihr ähnlichen polynesischen Baum- und Pflanzenmythen, schon stark im Übergang vom echten Mythenmärchen zur biologischen Pflanzenfabel. Auf den Zusammenhang mit dem ersteren deutet noch der Brauch, Kokosblätter, wie man wohl vermuten darf als Bezauberungsmittel, auf den Fischfang mitzunehmen, vielleicht auch das Verbot für die Frauen Aale zu essen. Die explikative Tendenz, die sich in der Vergleichung der Kokosfrucht mit den Teilen des Kopfes ausspricht, nähert aber das Ganze bereits sehr der biologischen Fabel, so daß sie wohl schon im Volksglauben mehr der poetischen Erfindung als dem geglaubten Mythus sich zuneigt. Auch ist es unverkennbar, daß das Vegetationsmärchen in den durch diese Erzählungen vertretenen Formen dem Verwandlungsmärchen so nahe verwandt ist, daß es fast wie eine besondere Spezies desselben erscheint. In der Tat kommen gerade auf polynesischem Gebiet da und dort Verwandlungsmärchen vor, die fast ebenso gut bei Ovid stehen könnten — wiederum ein Beweis, daß wir es hier mit einem ungleich fortgeschritteneren Zustand mythologischer Tradition als bei den sonstigen sogenannten »Naturvölkern« zu tun haben. So erzählt ein neuseeländisches Märchen, das sich an die dortige Wandersage anschließt, die Tochter eines der Auswanderer aus Hawaii sei hier zurückgeblieben, weil sie mit einem Häuptling verheiratet war. »Als sie aber mit ihrem Gatten in Zwist geriet, sandte sie ihre eigene Tochter mit mehreren ihrer Gefährtinnen den übrigen Auswanderern nach. Sie landeten an der Nordinsel von Neuseeland. Jene geriet jedoch mit zwei ihrer Gefährtinnen in Streit, und als diese vor

[1]) W. W. Gill, Myths and Songs from the South Pacific, 1876, p. 77 f.

ihr flohen, verwandelte sie die Fliehenden in Ti-Bäume, die, wenn man sich ihnen in der Ebene zu nahen glaubt, immer ferner zu rücken scheinen« [1]). Auch dieses Verwandlungsmärchen trägt ganz den Charakter einer sinnig erfundenen Fabel, die die bekannte perspektivische Täuschung veranschaulicht, daß hohe Bäume aus weiter Ferne zu nahe gesehen werden und sich daher bei der Annäherung des Beobachters zu entfernen scheinen.

Ein ähnliches Hervorwachsen von Bäumen aus dem Kopf eines Menschen, wo dieser Kopf selbst die Wurzel des Baumes ist, kommt vereinzelt auch in den Märchenerzählungen anderer Völker vor. Doch wird dabei im allgemeinen nicht, wie in Polynesien, von der ersten Entstehung einer ganzen für den Menschen besonders wichtigen Pflanzenspezies berichtet, sondern es ist ein einzelner Baum, dem dieser Ursprung zugeschrieben wird, so daß dadurch der Vorgang dem einer Verwandlung noch näher rückt. So findet sich z. B. in der Tradition der Mayas in Guatemala eine solche Erzählung, die im übrigen, abgesehen von dieser individuellen Beschränkung, ganz den Baummythen Polynesiens gleicht. Aber die nahe Beziehung zu einer bloßen Metamorphose tritt hier darin hervor, daß neben ihr eine der raffiniertesten Verwandlungen steht: die in eine Baumblüte, in die das Herz des Helden übergeht [2]).

Damit sind wir schließlich einer Form nahe gekommen, in der uns weitverbreitet auch in der Alten Welt ein letzter Anklang an den anthropogonen Ursprung gewisser Pflanzen begegnet. Er besteht in dem Übergang eines einzelnen Körperteils in einen Pflanzenteil, in ein Blatt, eine Blüte oder eine Frucht. Auf die wahrscheinliche Beziehung der Niere zur Frucht der Bohne, die hierher gehört, ist früher schon hingewiesen worden (Teil II, S. 12). Vor allem ist es aber das Herz, das, ein Seelenträger wie die Niere, nur diese in der Herrschaft über die Seelenvorstellungen lang überdauernd, der am häufigsten eine solche Verwandlung erleidende Seelenteil ist. Hier ist es die Vorstellung von dem »wandernden Herzen«, die unter dem gleichzeitigen Eindruck der leicht wahrnehm-

[1]) G. Grey, Polynesian Mythology and ancient traditional History of the New Zealand Race, 1885, p. 102 f.

[2]) Brasseur de Bourbour, Popol Vuh, Le livre sacré et les mythes de l'antiquité américaine avec les livres héroiques et historiques des Quichées, 1861, p. 92 f., 139 ff.

baren Herzbewegungen und gewisser, der Herzform ähnlicher Tiere in dem konservativen Totenkultus der Ägypter inmitten einer hoch entwickelten Kultur lange erhalten geblieben ist (Teil II, S. 208 f.). Begreiflich daher, daß auch in dem Märchenschatz der Ägypter das wandernde Herz nicht fehlt. So erzählt eines dieser Märchen von zwei Brüdern, von denen der jüngere auszog und nach mannigfachen Abenteuern in das zauberhafte »Tal der Akazien« gelangte. Dort wurde sein Herz aus seinem Leibe genommen und in eine Akazienblüte verwandelt. Das hinderte ihn aber nicht weiterzuleben, bis eines Tages die Akazie gefällt wurde. Im gleichen Augenblick sank er tot nieder. Drei Jahre sucht nun der ältere Bruder das verloren gegangene Herz vergebens. Endlich im vierten findet er am Fuß der Akazie ein Samenkorn, in dem er das Herz des Bruders erkennt. Er legt es in frisches Wasser, und während es in diesem anschwillt, schlägt der Bruder die Augen auf und wird wieder lebendig. Das Herz gibt ihm der ältere dann zu trinken, und so wandert es an die ihm gebührende Stelle im Körper zurück[1]). Diese Vorstellung von dem unabhängigen Fortleben des Herzens außerhalb des Körpers und dem an seine Erhaltung gebundenen Leben dieses Körpers, die einigermaßen an die »Buschseele« mancher Naturvölker (Teil II, S. 245) erinnert, findet sich übrigens auch unabhängig von irgend welchen Pflanzenverwandlungen. So erzählt ein samojedisches Märchen von sieben Brüdern, die des abends, ehe sie schlafen gingen, ihre Herzen aus der Brust nahmen und sie auf die Zeltstangen legten, um sie am nächsten Morgen wieder zu sich zu nehmen. Eines Tages aber nahm ein anderer Samojede, um sich für den von den Brüdern begangenen Mord seiner Mutter zu rächen, die sieben Herzen hinweg. Am nächsten Morgen kommt er dann wieder und wirft die Herzen der sechs jüngeren Brüder auf den Boden, worauf sie sofort sterben. Das Herz des ältesten behält er zurück und verspricht es ihm wiederzugeben, wenn er die Mutter wieder zum Leben erwecke. Der tut es, indem er ihren in einem Beutel verschlossenen Geist über ihre Gebeine wehen läßt. Die wiedererweckte Alte gibt dann schließlich allen ihre Herzen zurück, die indes zum Himmel emporgefahren und gereinigt

[1]) Maspéro, Les contes populaires de l'Egypte ancienne[3], Le conte des deux frères, p. 14 f.

worden waren. So können auch ihre Besitzer gen Himmel fahren, wo sie an einer schönen und warmen Stelle heute noch leben[1]). In diesem Märchen gehen, wie man sieht, die Vorstellungen von dem Herzen als Seelenträger und von der Hauchseele, ganz so wie in vielen primitiven Kulten, friedlich nebeneinander her.

Noch eröffnen aber diese Pflanzenverwandlungen einzelner Körperteile, namentlich des Herzens, einen Ausblick in anderer Richtung, auf die schon das obige altägyptische Märchen hinweist. Eingeschlossen in eine Frucht, einen Kern oder ein Samenkorn entzieht sich ein solches aus dem Körper gewanderte Herz zugleich der Wahrnehmung. So tritt an die Stelle der Verwandlung die heimliche Bergung, sei es nun, daß diese aus jener hervorgeht, oder daß sie unmittelbar aus der Vorstellung des wandernden Herzens entsteht. Mit diesem Übergang kann dann natürlich auch an die Stelle der Nuß, des Kerns und ähnlicher der Pflanze entstammender Bergungsmittel irgend ein anderes treten, wie das Ei oder ein Tier, und unter der Macht dieses Bergungsgedankens werden noch andere Hindernisse, ein Berg oder ein See, zwischen das verborgene Herz und die Möglichkeit seiner Erreichung gesetzt. So entsteht jene Gattung von Märchen, deren Held, mag er nun ein böser Zauberer oder ein zu Ruhmestaten bestimmter glänzender Jüngling sein, durch den in tiefe Verborgenheit begrabenen Träger seiner Seele gegen alle Gefahren geschützt ist, nur daß freilich auch er, solange es überhaupt einen Ort in der Welt gibt, wo sein Leben bedroht werden kann, an der Vergänglichkeit des Irdischen teilnimmt. Das oben aus Anlaß des Motivs der »dankbaren Tiere« erzählte dänische Märchen mit seinen Varianten ist ein Beispiel dieser Art. In einer nochmaligen, wahrscheinlich aus dieser hervorgegangenen Wendung begegnet uns dasselbe Motiv in dem germanischen Baldermythus. Nichts was auf der Erde wächst, kann Balder etwas anhaben. Nur die Mistel ist unbeachtet geblieben, als man die Pflanzen und alle andern Wesen zu seinem Schutze in Pflicht nahm. Gerade mit der Mistel tötet dann aber der blinde Hödur den Göttersohn. Auch dieser Mythus dürfte auf eine ältere Form zurückgehen, bei der die im Winter einsam

[1]) A. Castrén, Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker, deutsch von Schiefner, 1857, S. 172 ff.

reifende Frucht der Mistel selbst das Leben Balders in sich barg, so daß er zwar nicht zu den Unsterblichen gehörte, aber doch gegen die gewöhnlichen Fährlichkeiten des Lebens geschützt blieb[1]. Eine spätere Zeit, der dieses Märchenmotiv unverständlich geworden war, oder die es, was vielleicht noch wahrscheinlicher ist, zu der in den Vegetationskulten entstandenen Heiligung bestimmter Pflanzen in Beziehung brachte, führte dann jenes Verbergungs- in das ihr geläufigere allgemeine Zaubermotiv über. Indem sich, wofür gerade die Mistel ein hervorragendes Beispiel ist, die heilige Pflanze in die gefahrbringende Zauberpflanze verwandelte, genügte nun die magische Wirkung der letzteren, um dem Märchen- oder Sagenhelden den Untergang zu bereiten, — eine Anschauung, die wohl irgend ein rationalisierender Dichter wiederum in einen Treueid verwandelte, von dem die Zauberpflanze unglücklicherweise ausgenommen worden war. Nachdem endlich auch die Zauberwirkung der Pflanze unverständlich geworden, sehen wir in der Darstellung Saxos die Mistel durch ein Schwert ersetzt (Saxo, Gest. Dan. III, 77). Nach einer andern Richtung veränderte sich dagegen das Verbergungsmotiv da, wo es seine Geltung bewahrt hat, wie im Märchen. Hier bleibt die Vorstellung der Entfernung der Seele oder ihres Trägers, des Herzens, aus dem Menschen, dem sie gehören, die vorherrschende. Statt der Pflanze und ihrer Frucht kann daher nun ein anderer Seelenträger eintreten, wie das die mannigfachen Varianten dieses Märchenmotivs zeigen. Immerhin bildet höchstwahrscheinlich die Pflanze den Ausgangspunkt, teils weil es vornehmlich die älteren Märchenstoffe dieser Art sind, die sie bewahrt haben, teils weil es in diesen Fällen zugleich heilige Pflanzen, wie im Norden die Mistel oder in Ägypten die Akazie zu sein pflegen, die als Bewahrer des Herzens gelten. Gerade in Ägypten

[1]) Auf den Zusammenhang des Baldermythus mit den Verbergungsmythen haben schon J. G. Frazer und F. Kauffmann hingewiesen (Frazer, The golden Bough, III, p. 326ff., Kauffmann, Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte, I, 1902). Weitere Parallelen zum Motiv des verborgenen Herzens oder Lebens ebenda S. 136ff. Das Motiv des in einer Pflanze oder ihrer Frucht verborgenen bildet übrigens nur eine Unterart des weit verbreiteten Motivs vom außerhalb des Körpers lebenden Herzen. Als weitere Beispiele hierzu vgl. z. B. ein samojedisches und ein tartarisches Märehen bei Castrén, Vorlesungen, S. 172ff., 226ff. Auf die nahe Beziehung dieses Motivs zu den Seelenvorstellungen (Teil II, S. 208f.) braucht hier kaum noch besonders hingewiesen zu werden.

liegt außerdem die Beziehung dieses Märchenmotivs vom »wandernden Herzen« zu den im Volksglauben verbreiteten Seelenvorstellungen offen vor Augen. Abgesehen von dem hohen Alter würde bei der ägyptischen Erzählung schon dieser Umstand zureichen, der Pflanze und besonders ihrer zur Bergung der Seele vor andern geeigneten Frucht den Vorrang vor sonstigen Bergungsarten zuzusprechen. Diese sind daher umsomehr für spätere Übertragungen zu halten, als sie keinerlei Beständigkeit mehr wahrnehmen lassen. So führt dieses verbreitete und zum Teil weit in die höheren Mythenformen hineinreichende Märchenmotiv auf eine Verwebung von Seelen- und Zaubervorstellungen zurück, die wieder bis zu einem gewissen Grade unabhängig von einander die weiteren Gestaltungen des Mythus bestimmt und so einen mehr oder minder tief eingreifenden Bedeutungswandel erzeugt haben. Infolge dessen hat sich dann bald das Bergungsmotiv zum alleinherrschenden erhoben, wie in zahlreichen der späteren Märchen dieser Art, bald aber ist auch die Vorstellung der zauberhaften Wirkung der Pflanze zur dominierenden geworden, wo nun der einstige Zusammenhang mit den Seelenvorstellungen nur noch leise anklingt: so besonders bei dem Übergang des Märchens in die Helden- und Göttersage, bei denen wir auf diesen Entwicklungsprozeß noch näher zurückkommen werden.

Bilden so in den geschilderten Fällen bis herab zu diesen letzten durch ihren Bedeutungswandel unkenntlich gewordenen Verzweigungen die Mythen über den Ursprung gewisser Pflanzen oder einzelner Pflanzenindividuen und Pflanzenteile im wesentlichen nur Modifikationen des allgemeinen Verwandlungszaubers, so könnte man vielleicht erwarten, ein eigentliches Vegetationsmärchen in reiner Form etwa noch in solchen Gebieten zu finden, in denen die Kultur des Bodens das Wachstum der Nährpflanzen zu einer der dringendsten Sorgen des Menschen gemacht hat. Doch diese Erwartung findet sich nicht bestätigt. So sehr bei den Kulturvölkern der Alten Welt der einstige Kultus der Vegetationsgeister in Erntebräuchen, Festzeiten und einzelnen abergläubischen Vorstellungen noch nachwirkt, in das Märchen sind solche Elemente kaum eingedrungen. Aber auch bei jenen Halbkulturvölkern der Neuen Welt, bei denen die Dämonen der Fruchtbarkeit zum Teil bis in die Gegenwart herein in Kultus und Sitte lebendig geblieben sind, wird das eigentliche Märchen davon

allem Anscheine nach nicht berührt. So ist bei den Zuñis, Navajos und andern von der mexikanischen Kultur beeinflußten Stämmen Neu-Mexikos und Arizonas, bei denen die Vegetationskulte den Hauptbestand der jährlichen Feste bilden, trotzdem in den zahlreichen mythischen Traditionen, die von ihnen gesammelt worden sind, das eigentliche Vegetationsmärchen nicht vertreten. Das würde vielleicht zu verwundern sein, wenn nicht eben der Kultus selbst überall die Kraft in sich trüge, den Mythus aus dem Gebiet des Märchens in das der Sage und Legende hinüberzuführen. Höchstens als Reste früherer Legenden würden also vielleicht solche Märchen zu erwarten sein. Hier führt dann aber die für das eigentliche Märchen charakteristische Isolierung der einzelnen Erzählung, die mit ihrer Loslösung von zeitlichen und räumlichen Bedingungen zusammenhängt, die etwa vorhandenen Ansätze zu einem Vegetationsmärchen in ein gewöhnliches Zaubermärchen über, in welchem der Träger der Handlung nicht mehr die Pflanze, sondern der Mensch selbst ist. So kommen in der Tat bei jenen Ackerbauvölkern Märchen vor, die sich um die Gewinnung der Nährfrüchte und um die innerhalb einer primitiven Kultur so dringende Hungerfrage bewegen. Aber die Nährfrucht scheint in ihnen keine andere Rolle zu spielen, als das Gold und andere Schätze im Glücksmärchen. Diese Erzählungen sind also keine Vegetationsmärchen; auch sind sie schwerlich aus solchen hervorgegangen. Ein Märchen, das K. Th. Preuß bei den Huichol-Indianern in Neu-Mexiko aufgezeichnet und »die Hochzeit des Maises« überschrieben hat, kann wohl als ein Beleg hierfür angesehen werden. Es lautet im wesentlichen folgendermaßen: »Als einmal große Hungersnot herrschte, ging ein Mann aus, Mais zu kaufen. Eine Taube, die Maisteig im Schnabel trug, zeigte ihm zuerst den Weg. Dann traf er Leute, die ihn weiter nach der Maishütte führten, ihn schoren, dann aber plötzlich verschwanden. Jetzt öffnete die Besitzerin der Hütte die Tür und fragt nach seinem Begehr. Er will Mais kaufen. Da fragt sie den gelben, den roten, den punktierten, endlich den weißen Mais, ob sie mit ihm gehen wollen. Die drei ersten wollen nicht, aber der weiße Mais sagt ja. Da sagt die Frau dem Mann: ‚Nimm dieses Mädchen mit, aber halte es gut', und sie gibt ihm verschiedene Vorschriften, die er alle genau befolgen soll. Doch als er zu Hause ankam, behandelte seine Mutter sie schlecht. Das Mädchen

mahlte Mais, bis ihm das Blut aus den Händen floß und diese verbrannten. Da verschwand es plötzlich, und als der Mann versuchte, es wiederzuholen, ging es nicht mehr mit ihm. Nun kehrte er nach Hause zurück und sagte zu seiner Mutter: ‚du hast sie ausgezankt, und wir werden Hungers sterben'«[1]). Preuß gibt folgende Interpretation dieses Märchens: die Leute, die den Helden scheeren und dann verlassen, sind die Ameisen, die im Maisfeld die herabhängenden Narbenbüschel der jungen Maiskolben abfressen. Der Held selbst ist also der hervorsprießende Maiskolben, der noch keinen Mais enthält. Da die Ameisen dem Helden die Haare abfressen, während er auf der Suche nach Mais ist, so ist damit sein Hungertod besiegelt. Die begegnende Taube weist zugleich auf das diesen Völkern heilige Tier der Erd- und Maisgöttin hin, nach welchem der Mais selbst zuweilen die »Taube« genannt wird. Preuß bemerkt, das Märchen werde nicht mehr verstanden. Das ist in der Tat um so begreiflicher, da die Erzählung offenbar infolge dieser Verdunkelung Bestandteile aufgenommen hat, die ihm den Charakter eines Vegetationsmärchens, wenn es je ihn besaß, genommen haben. Denn in der jetzigen Fassung ist nicht mehr der Maiskolben, sondern der hungernde Mensch der Held, und die Weisungen der alten Frau gleichen Zaubervorschriften, die befolgt werden müssen, wenn der Mais wachsen und keine Hungersnot eintreten soll. Die personifizierende Schilderung der Vegetation scheint also zu einem gewöhnlichen Zaubermärchen geworden zu sein, in das sich aus jener nur Rudimente gerettet haben. Wollte man aber aus diesen jene Schilderung zu rekonstruieren versuchen, so würde nicht ein Märchen, sondern eine Allegorie oder ein allegorisches Rätsel zurückbleiben, eine Form rationalisierender Dichtung, die von dem Märchen und vor allem von dem Mythenmärchen weit abliegt. Hinter ihr steht eben schon ein entwickelter Kultus, und hinter diesem ein Priesterstand, wie er überall in der Rätselallegorie die ihm adäquate Dichtungsart findet, weil sie die sinnvolle Beziehung mit dem Reiz des Geheimnisvollen vereinigt. Man braucht sich nur die Ausschmückung der Festplätze mit ihrer Fülle symbolischer Bilder bei den Zuñis und andern Stämmen zu vergegenwärtigen, um eine solche allegorische Rätseldichtung als

[1]) K. Th. Preuß, Globus, Bd. 91, S. 189.

einen diesem Kultus durchaus entsprechenden Ausdruck zu vermuten, wie er uns ja auch auf einer etwas höheren Stufe des Götterkultus in dem meist ebenfalls in eine allegorische Rätselform gefaßten Orakelspruch begegnet. Geht nun eine solche allegorische Dichtung in die Volkstradition über, so sucht sich diese hier wie überall das Unverständliche verständlich zu machen, nicht indem sie es rationalisiert, sondern indem sie es in eine den gewohnten Betätigungen der Volksphantasie adäquatere Form überführt. Diese ist aber auch hier wieder das Zaubermärchen. Wer den nötigen Vorrat an Früchten ernten will, der muß die Zaubervorschriften beachten, die ihm eine weise alte Frau oder die Überlieferung vorschreibt, sonst stirbt er Hungers: das wird möglicherweise der Sinn sein, der nun einer solchen unverständlich gewordenen Allegorie untergeschoben wird.

Blicken wir hiernach auf die Stellung zurück, die die Pflanze überhaupt im Mythenmärchen einnimmt, so ist ersichtlich, daß sich diese Stellung in doppelter Weise als eine untergeordnete kundgibt. Einmal darin, daß die früheste und primitivste Verwendung, die der Pflanze als Zaubermittel, zugleich die dauerndste bleibt. Hier hängt diese Verwendung auf das engste mit der Zähigkeit zusammen, mit der der Zauberglaube in wenig veränderten Formen alle Kulturstufen begleitet. Dagegen scheint die Pflanzenverwandlung kaum mehr als eine verhältnismäßig späte poetische Nachbildung der Tierverwandlungen zu sein, in der sich die Herrschaft eines feiner gestimmten Gefühlslebens verrät. Das Vegetationsmärchen endlich ist wohl nur eine unter ausnahmsweisen Bedingungen entstehende Abzweigung derartiger Verwandlungsmythen, oder es ist eine durch populäre Umbildung entstandene Degeneration einer Rätselallegorie zum Zaubermärchen. Die Vegetation als solche, vor allem die an ihre geordnete Pflege sich anschließenden Kulte wachsen eben von Anfang an über die Sphäre des Mythenmärchens hinaus, indem sie den Mythus zu der Stufe der Sage und Legende erheben. Dabei fehlen freilich die ursprünglichen Märchenmotive nicht; aber diese werden sofort in den Zusammenhang einer von dem Kultus getragenen Götterlegende aufgenommen, in der sie die Gebundenheit an bestimmte Raum- und Zeitbedingungen, zu der schon die regelmäßige Wiederkehr gewisser Naturvorgänge gehört, dem Gebiet des Märchens

entzieht. Diese Bedingungen sind es zugleich, die, wie wir sehen werden, gerade die Vegetationskulte zu einer Grundlage der höheren Kultformen machen. Dabei bilden freilich in jenen Kulten noch andere mythologische Vorstellungen eine wichtige Quelle des Mythus, die ihrerseits von frühe an schon in das Märchen einströmt. Es ist die Klasse der Himmelsmärchen, die so eine der wichtigsten Brücken, wenn auch keineswegs die einzige, darstellt, die von dem Mythenmärchen zu den mythologischen Formen der Sage hinüberführt. Die ursprüngliche Zugehörigkeit dieser Form zum Märchen kann aber um so weniger bezweifelt werden, als sie hier bis zum primitiven Mythenmärchen zurückreicht, um erst beim Übergang in die spätere Märchendichtung allmählich zu verschwinden.

6. Das Himmelsmärchen und seine irdischen Parallelen.

a. Die Himmelserscheinungen und die mythenbildende Phantasie.

Die Erscheinungen des Himmels, als belebte handelnde Wesen gedacht, reichen bis in die allerersten Anfänge des Mythenmärchens zurück. Aber weder hier noch auf den zunächst folgenden Stufen sind sie irgendwie vorherrschende Inhalte. Vielmehr werden sie weit zurückgedrängt von den mannigfaltigen Gestaltungen des Tier- und des Glücksmärchens. Der alle Märchendichtung beherrschende Zauber hat daher zumeist auch die Erde, nicht den Himmel zu seinem Schauplatz. Für das quantitative Verhältnis, in welchem im allgemeinen das Himmelsmärchen zu den übrigen Märchengattungen von Anfang an steht, geben übrigens schon die oben (S. 67 ff.) angeführten Beispiele primitiver Mythenmärchen ein ungefähres Maß ab. Zugleich ist hier wie in der ganzen folgenden Entwicklung die Bedeutung der Himmelserscheinungen auch insofern eine beschränkte, als sie niemals für sich allein den Inhalt der Erzählung ausmachen, sondern teils gemischt mit irdischen Erscheinungen, teils in unmittelbarer Anlehnung an diese in sie eingehen. Auch in dieser Hinsicht steht das Himmelsmärchen in einem augenfälligen Gegensatz zu dem Tiermärchen, bei dem nicht nur in zahlreichen Erzählungen die Tiere von Anfang an eine alleinherrschende Rolle spielen, sondern das selbst in der Zeit seines Verschwindens noch zur Quelle einer neuen eigenartigen Form der Dichtung, der Tierfabel, wird.

Dem gegenüber erscheint das Bild des Himmels in der primitiven Mythologie der Völker als ein je nach Naturanlage und Naturumgebung mannigfach wechselndes. Im allgemeinen aber pflegt sein Anteil da am reichsten zu sein, wo das Märchen bei Beginn einer höheren Kultur in die Formen der Sage einmündet, und wo nun insonderheit die kosmogonische Sage den Himmelserscheinungen neue Motive entnimmt. Dagegen schwindet von da an in dem Märchen selbst, soweit es nicht eben in diese höhere Form des Mythus aufgenommen wird, der Anteil des Himmels mehr und mehr bis auf geringe Reste, von denen zweifelhaft bleibt, ob sie überhaupt noch mit dem ursprünglichen Himmelsmärchen zusammenhängen und nicht bloß, wie die sonnenglänzenden und sternbesäten Kleider der Märchenprinzessinnen, wahrscheinlich erst ein spät entstandener Schmuck der Dichtung sind. Wenn z. B. in dem deutschen Märchen von den sieben Raben (Grimm, Nr. 25) das seine Brüder aufsuchende Schwesterchen zuerst die Sonne, von der sie heiß und zornig, dann den Mond, von dem sie kalt und feindlich empfangen wird, und schließlich die ihr freundlich begegnenden Sterne um Rat frägt, so haben solche Ausschmückungen, in denen sich durchaus die Naturstimmung einer jüngeren Vergangenheit spiegelt, mit dem ursprünglichen Himmelsmärchen sichtlich nichts mehr gemein [1]).

Um die Bedeutung zu würdigen, die den Himmelserscheinungen für die Mythenbildung zukommt, ist es nun, besonders auch im Hinblick auf solche bereits außerhalb liegende Motive, nützlich, sich zunächst über die Vorstellungen im einzelnen zu orientieren, die das menschliche Bewußtsein innerhalb der verschiedenen Stadien der Mythenentwicklung überhaupt mit den Himmelserscheinungen verbinden kann. Diese Vorstellungen lassen sich teils den Mythenbildungen selbst, teils auch den Aussagen entnehmen, die über die Erscheinungen gemacht werden. Die Antworten, die man auf beiden Wegen gewinnt, stimmen freilich durchaus nicht immer miteinander überein; und auch die in den Mythen und namentlich den Mythenmärchen enthaltenen Vorstellungen können ziemlich weit auseinandergehen. Aus diesen Schwankungen ergibt sich von selbst

[1]) Als solche Berater des Menschen erscheinen Sonne, Mond und Sterne des öfteren in dem späteren Märchen: vgl. z. B. in einem litauischen, Leskien und Brugmann, a. a. O. S. 441.

schon ein Polymorphismus der Vorstellungen, wie er uns ja auch bei den andern Formen des Mythenmärchens, obwohl nicht im gleichen Grade begegnet ist. Dieser Unterschied mag hauptsächlich daraus entspringen, daß die einzelnen Angaben die augenblicklich bestehende Auffassung repräsentieren, während der Mythus vieles bewahrt, was durch Tradition überkommen ist. Im ganzen läßt sich aber wohl aus beiden Quellen zusammen über den Umfang, innerhalb dessen sich die mythologischen Vorstellungen bewegen, ein Anhalt gewinnen. Freilich lassen sich dabei die einzelnen Stadien der Mythenbildung nur unsicher scheiden. Zwar gibt es primitivere Formen der Auffassung, die nur den Anfängen des Mythenmärchens eigen sind, und andere, eine reichere Kultur voraussetzende, die in der Regel erst in der Sage auftreten. Aber auch hier sind teils wohl infolge der Wanderungen mancher Vorstellungen, teils vermöge der Beharrungstendenz anderer die Grenzen unbestimmt, so daß wir die hier möglichen Scheidungen der folgenden Betrachtung der einzelnen Formen des Himmelsmärchens und seiner Übergänge in den späteren Naturmythus überlassen müssen.

Die Stellung der verschiedenen Himmelserscheinungen im Mythenmärchen ist nun außerdem offenbar von äußeren Bedingungen abhängig. Namentlich variiert danach der Anteil der Wolken und des Gewitters. Wo sich dieses mit großer Regelmäßigkeit wiederholt, wie in den tropischen Regionen der Erde, da scheint es gewissermaßen als eine selbstverständliche Zugabe des Lebens hingenommen zu werden, ohne im Mythenmärchen merklich hervorzutreten. Wo dagegen, wie in manchen subtropischen Gebieten, z. B. in den Puebloländern Zentralamerikas, die Wasserarmut des Bodens rechtzeitige Niederschläge zu einer der ersten Lebensfragen macht, da gewinnen die meteorologischen Vorgänge eine vorherrschende Bedeutung. Viel gleichmäßiger bilden begreiflicherweise über die ganze Erde hin Sonne und Mond Objekte des Himmelsmärchens. Daß hierbei ursprünglich der Mond der Sonne in der Herrschaft vorangegangen sei, wie einige Forscher annehmen, bestätigt sich aber nicht [1]). Vielmehr ist im Gegenteil nicht bloß im primitiven Mythenmärchen, sondern noch

[1]) Fritz Schultze, Psychologie der Naturvölker 1900, S. 318. Ernst Siecke, Mythologische Briefe, 1901, S. 248.

weit über dieses hinaus die Sonne höchstens im Verein mit dem Monde das herrschende Gestirn. Erst von dem Augenblick an, wo die Mondphasen als Hilfsmittel zur Messung der Zeit verwendet werden, beginnt auch die mythologische Bedeutung des Mondes in den Vordergrund zu treten. Vorher bilden die Erscheinungen des Mondwechsels allem Anscheine nach nur Gegenstände einer unregelmäßigen Beobachtung, die gegenüber dem leuchtenden Tagesgestirn und seinen bald ersehnten, bald gefürchteten Wirkungen nicht aufkommen können. Weit zurück hinter Sonne und Mond stehen endlich die Sterne. Am ehesten spielt hier die Venus, durch ihr spätes Verschwinden am Morgen, ihr frühes Erscheinen am Abend gekennzeichnet, eine hervortretende Rolle; neben ihr noch solche Sterne, die, wie die Gruppe der Plejaden, durch ihr zeitweises längeres Verschwinden vom Himmel die Aufmerksamkeit auf sich lenken. Wo sie freilich bestimmt in der Siebenzahl aufgefaßt werden, da darf man dies bei Naturvölkern sicher als ein versprengtes Fragment aus der Astralmythologie der Kulturvölker ansehen, da die Siebenzahl keine unmittelbar sinnenfällige Eigenschaft dieser Sterngruppe, sondern erst aus anderweitigen astronomischen und astralmythologischen Vorstellungen auf sie übertragen ist (vgl. unten f und III, 6). Ähnlich verhält es sich mit gewissen Sternbildern, an die mit einer gewissen Regelmäßigkeit bestimmte Vorstellungen gebunden werden, wie Orion, großer Bär, südliches Kreuz u. a.[1]). Daß die Sterne eines solchen Bildes als ein Ganzes aufgefaßt werden, mag an verschiedenen Orten unabhängig geschehen sein. Wo aber der große Bär als Bär oder gar der Orion als Jäger erscheint, da haben wir dies um so sicherer auf ein Eindringen von außen verschlagener astrologischer Vorstellungen zu beziehen, je weniger das Bild dem zu ihm in Beziehung gebrachten Gegenstand ähnlich ist, oder je mehr es, wie z. B. die Auffassung des Orion als Jäger, direkt auf eine fremde Mythologie hinweist. Eher als diese Sternbilder kommt schon frühe die Milchstraße als ein zusammenhängendes Gebilde zur Geltung. Sie variiert dann aber auch sehr in ihrer Bedeutung: bald ist sie ein mit Sand bestreuter Pfad, bald ein das Himmelsland durchziehender Strom, bald verspritzte Milch, bald endlich ein Baum, der sich in mächtige Äste verzweigt.

[1]) Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, I, S. 103 ff. P. Ehrenreich, Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker, S. 38 ff.

Wie diese Vorstellungen, in die die Volksphantasie das Bild der Milchstraße kleidet, so kann nun auch die Auffassung des Himmels selbst, und können noch weit mehr die beiden Hauptgestirne Sonne und Mond nicht bloß innerhalb verschiedener Völker und Zeiten, sondern in einem und demselben Mythenkreise außerordentlich in der Auffassung wechseln. Zwischen engeren Grenzen bewegt sich natürlich diese beim Himmel. Er ist entweder ein Land, in das sich am Horizont die ferne Ebene fortsetzt, oder in das sich die Berge erheben, oder häufiger noch ein Meer, in dem die großen Gestirne dahinsegeln, eine Anschauung, die durch das Bild eines Kahnes, das die Mondsichel darbietet, unterstützt wird. Zuweilen scheint sich auch frühe schon der Gedanke zu regen, daß über dem sichtbaren Himmel ein Geisterreich, noch mehr aber der andere, daß unterhalb des Horizonts eine unsichtbare Welt liege, in der die Gestirne verschwinden, wenn sie für uns untergehen, wobei übrigens diese Anschauung mit der Vorstellung eines künftigen Lebens zunächst noch nicht in Verbindung steht. Ungleich mannigfaltiger sind die Auffassungen über Sonne und Mond. Bei der Sonne sind hier in erster Linie die Strahlen wirksam, die sie aussendet, und die bald als Haare, bald als Pfeile gesehen werden, bald die Sonne selbst als eine mächtige Spinne erscheinen lassen, die im Mittelpunkt ihres Netzes sitze. Hierbei bietet vor allem das Bild der Pfeile den Anlaß zu einer weitverbreiteten Umkehrung, indem jene als eine nach der Sonne gerichtete Pfeilkette geschaut werden, auf der sich der Verkehr zwischen den Gestirnen und der irdischen Welt bewege. Andere Auffassungen der Sonne sind die eines himmlischen Feuers, eines glänzenden Schildes, eines Federballs usw., wobei diese Objekte von einem Menschen, Vogel oder von andern Tieren über den Himmel geführt werden. Daraus scheint sich dann erst weiterhin die Vorstellung eines Sonnenhauses zu entwickeln, in welchem der Sonnenmann oder die Sonnenfrau wohne. Einer späteren Stufe gehört endlich die Auffassung der Sonne selbst als eines himmlischen Wesens an, wobei aber immer noch die Vorstellung von Tieren, Pferden oder Vögeln, die den Sonnenwagen ziehen, herübergenommen wird. Hier reicht das Sonnenmärchen bereits in die Sphäre des aus der Vorstellung eines Sonnengottes entwickelten Mythus hinüber.

Nicht minder mannigfaltig sind die Vorstellungen, die das Bild

des Mondes erweckt. Teils wird hier von frühe an das Gestirn selbst in seiner wechselnden Gestalt als ein lebendes Wesen geschaut. Teils regt die eigentümliche Zeichnung seiner Oberfläche an, den Mond als die Wohnstätte von Tieren oder Menschen zu sehen. Unter den Tieren sind der Hase und Frosch die häufigsten. Wird dieses Bild mit dem andern verbunden, daß der Mond selbst ein lebendes Wesen sei, so werden dann gelegentlich jene Tiere zu Boten, die er aussendet. Überhaupt aber unterstützt die wechselnde Lichtgestalt vor allem bei ihm einen großen Polymorphismus der Vorstellungen. Hinter dem Mondmann, der Tiere zu seinen Begleitern oder Einwohnern und Boten hat, steht offenbar hauptsächlich die Gestalt des Vollmondes, während der Halbmond als Profil eines Gesichts ohne Nase, die Sichel im ersten und letzten Viertel leicht auch als Schiff oder Wagen gesehen wird, je nachdem der Himmel selbst als Meer oder Land erscheint. Das Bild des Gesichts scheint im Anfang das vorherrschende zu sein; das andere der auf dem Himmelsozean schwimmenden Barke hat dann von zwei Seiten her einen Einfluß auf die spätere Mythenbildung gewonnen, wobei in beiden Fällen geläufige Vorstellungen der irdischen Umgebung nicht bloß mitwirkten, sondern auch das himmlische Bild selbst derart assimilierten, daß es selbst frühe schon verdrängt wurde. So kann denn auch auf seine Mitwirkung meist nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zurückgeschlossen werden. Die eine Richtung, nach der sich diese Vorstellung des Himmelskahnes entwickelt, ist die des Seelenschiffs, auf dem nach dem Tode die Seele einer jenseitigen Welt zugeführt wird. Bei ihr hat wohl die Anschauung des Auf- und Niedergangs der Gestirne als des Verschwindens in einer solchen jenseitigen Welt wesentlich mitgewirkt (Teil II, S. 74). Die andere Richtung ist die des rettenden Schiffes, das über den alles bedeckenden Ozean hinsteuert, eine Anschauung, die uns bei der Flutsage noch beschäftigen wird (s. unten III, 4). Seltener und durchweg erst späteren Mythen zugehörig sind die Vorstellungen des Halbmondes als einer Trinkschale, der Mondsichel als eines goldenen Horns, eines Schwertes usw., Vorstellungen, von denen es überdies oft zweifelhaft bleibt, ob sie wirklich mit den Mondphasen in Beziehung stehen. Eine letzte Erscheinung, die beim Mond wie der Sonne verwandte Anschauungen wachruft, ist endlich die Ver-

finsterung dieser großen Gestirne. Das herrschende Bild ist hier das des verschlingenden Ungeheuers, das besonders bei den totalen Sonnenfinsternissen durch den furchterregenden Eindruck der Dunkelheit unterstützt wird. Immerhin erscheinen hier die Verfinsterungen bei Sonne und Mond als so verwandte Vorgänge, daß noch der spätere indische Mythus beide auf einen und denselben Dämon Rahu zurückführt[1]. Zweifelhafter ist es, ob, wie man zuweilen annimmt, auch das Verschwinden des Mondes in den Tagen zwischen seiner Ab- und Zunahme, jemals auf den gleichen Vorgang bezogen wird. Wohl aber mag jenes Bild des verschlingenden Ungeheuers durch die verwandte Auffassung des Sonnenuntergangs unterstützt werden, die wir unten (c) als die Grundlage einer klar ausgeprägten Gattung primitiver Himmelsmärchen von ähnlichem Charakter kennen lernen werden, und die sich, gleich den Verfinsterungen, schon durch die Plötzlichkeit ihres Eintritts und Verlaufs von jenen Erscheinungen des regelmäßigen Mondwechsels wesentlich unterscheiden. Bei der Seltenheit der eigentlichen Verfinsterungen spielen übrigens diese selbst im Himmelsmärchen kaum eine nennenswerte Rolle. Mehr scheint bei der Sonne ein anderes, rein subjektives Phänomen zuweilen hervorzutreten: das ist die durch die Nachbilderregung des in die Sonne blickenden Auges vorübergehend erfolgende scheinbare Verfinsterung der Sonnenscheibe. Sie dürfte sich in der öfter wiederkehrenden Vorstellung eines Felles oder Schleiers, mit dem die Sonne bedeckt wird, verraten.

Geringer sind, der Gleichförmigkeit der Erscheinung gemäß, die Schwankungen in der Auffassung der Sterne. Auf primitiver Stufe werden sie zuweilen mit dem Neumond in Beziehung gebracht und als die zerschlagenen Bruchstücke des vorigen Mondes gedeutet, an dessen Stelle in der wieder wachsenden Scheibe ein neuer trete. Im Märchen erscheinen sie am häufigsten als zum Himmel gewanderte oder von höheren Wesen an ihn versetzte Menschen oder Tiere, namentlich als Vögel. Im späteren Märchen wandeln sie sich dann zuweilen in gütige Ratgeber des Märchenhelden auf seinen Irrfahrten um, ohne übrigens in der Regel anders als unter dem unbestimmten

---

[1]) Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, übers. von H. Jacobi, I, 1882, S. 340 ff.

Begriff »Sterne« zu erscheinen. In jener ursprünglicheren Form sind sie aber offenbar vorbildlich für die in späteren Sagen vorkommende Himmelsentrückung des Helden, mit der dessen irdische Laufbahn abschließt. Noch nach einer andern Richtung gewinnt endlich das Sternenheer eine mehr aushilfsweise Bedeutung, indem es das aus der wechselseitigen Assimilation der Vorstellungen des himmelaufragenden Baumes und der am Himmel dahinziehenden Milchstraße entstehende Bild des Himmelsbaumes vervollständigt. Denn wahrscheinlich werden hierbei den Sternen zunächst die den Baum schmückenden Lichter entlehnt. Auch diese Vorstellungen reichen aber bereits in die Sphäre des kosmologischen Mythus hinüber, in der sie mit andern astrologischen Elementen zusammentreffen, und unter deren Einwirkung dann jenes ursprüngliche Bild starke Veränderungen erfährt, wie das der wohl aus solchen Vorstellungsverbindungen entsprungene »Lebensbaum« des babylonischen Weltbildes zeigt (vgl. unten III, f).

Am schwankendsten unter den Bildern der Himmelserscheinungen sind schließlich die der Winde und Wolken sowie des Gewitters. Beide, die Winde und Wolken, werden nicht selten verschmolzen, indem die am Himmel dahineilende, vom Wind getriebene Wolke selbst als Winddämon aufgefaßt wird. Frühe bildet sich sodann die Unterscheidung der vier Hauptrichtungen der Winde aus, nach denen besonders auf amerikanischem Boden die Vierzahl überhaupt die Bedeutung einer »heiligen Zahl« empfangen hat (vgl. unten III, 6 h). Die Wolken sind uns bereits als die Substrate gewisser Dämonenvorstellungen begegnet, wie sie zusammen mit den Eindrücken der Berge und des Gewitters wahrscheinlich die Riesen, Titanen, Giganten und ähnliche Wesen entstehen ließen (Teil II, S. 384). Der Blitz erscheint selbst ursprünglich als ein feuriges Ungeheuer, das teils wohl infolge der gezackten Form des Blitzstrahls teils vermöge der Assoziation mit der die Dämonen- mit den Seelenvorstellungen verbindenden Schlangengestalt als eine rasch bewegliche Schlange apperzipiert wird. Daß dieser als Schlange gesehene Blitz zusammen mit dem Kriechen der Schlange auf dem Boden, das an ein Hervorkommen aus verborgenen Erdhöhlen denken läßt, ihr wie dem ihr nachgebildeten Drachen auch noch im Märchen die Rolle von Hütern eines geheimen, gleich dem Feuer gold-

glänzenden Schatzes zuweist, hat schon W. Schwartz hervorgehoben[1]. Mag auch seine Auffassung allzu einseitig von dem naturmythologischen Faktor dieses Einflusses bestimmt sein, so darf man doch annehmen, daß sie unter dem Vorbehalt einer solchen Beimischung von Elementen des Seelenglaubens mit einem Teil der hier wirksamen Motive übereinstimmt. Daß das Bild des Blitzes durch jene andern Elemente verdrängt wurde, das konnte aber um so leichter geschehen, als in der Auffassung des Blitzes selbst offenbar frühe schon an die Stelle der Schlange ein anderes Bild trat: das des Geschosses, des Pfeils oder Speers, wie ihn überall die Götter schleudern, und wie er uns bereits in den Anfangsstadien dieser Bildung von Wettergöttern in den kultischen Darstellungen der nord- und zentralamerikanischen Stämme begegnet ist (Teil II, S. 423 ff.). Eine gewisse Mithilfe hat hierbei vielleicht die gelegentliche Auffindung von Meteorsteinen geleistet, die der Volksmund noch heute »Donnersteine« nennt, und in denen man die beim Blitz geschleuderten Geschosse sah. Der Hauptschritt ist aber wohl durch den Übergang zu einem kriegerischen Leben geschehen, durch das Pfeil und Speer zu geläufigen, äußerlich so verwandte Erscheinungen leicht assimilierenden Bildern wurden. Damit ist dann weiterhin die Verbindung nahegelegt, in die von nun an diese Bilder mit der Vorstellung persönlicher, über den Wolken thronender Götter treten, daher sie auch mehr der Göttersage als dem Mythenmärchen angehören. In diesem spielen überhaupt die Winde, Wolken und Blitze eine verhältnismäßig geringe Rolle. Sie sind in den unterhalb der Göttersage liegenden Regionen mehr im Volksglauben und in der Lokalsage verbreitet, als im eigentlichen Märchen. Ähnlich verhält es sich mit Licht und Dunkel, die an das Erscheinen und Verschwinden der großen Gestirne allzu eng gebunden sind, als daß sie zu selbständigen mythischen Wesen werden könnten. Wo sie überhaupt neben den Gestirnen vorkommen, da werden sie als unlebendige Dinge aufgefaßt, die in eine Truhe gesperrt sind, und die sich, sobald diese geöffnet wird, über die Umgebung verbreiten.

Reichen schon diese Verschlingungs- und Truhenmärchen in ihren mannigfachen Umwandlungen, in denen sie teils von vornherein dem

---

[1] W. Schwartz, Der Ursprung der Mythologie, 1860, S. 46 ff.

irdischen Leben angehören, teils vom Himmel wieder zu diesem zurückgewandert sein mögen, weit in die späteren Entwicklungen der Helden- und Göttersage hinüber, so gilt dies nun nicht minder von andern Himmelsmärchen, die nicht nur ebenfalls, wie sich von selbst versteht, Projektionen irdischer Vorgänge an den Himmel sind, sondern bei denen überdies Motive ähnlichen Inhalts vorkommen, von denen die einen am Himmel, die andern dauernd auf Erden ihren Schauplatz haben können. So treten sich Sonne und Mond als Gatte und Gattin, als Zwillinge, als Bruder und Schwester, oder als beides zugleich gegenüber. Spiegelt sich in den hier wirksam werdenden Motiven zum Teil an sich schon eine höhere Stufe der Kultur, so tritt diese nun auch in dem umfassenderen Umfang der Stoffe dieser fortschreitenden Himmelsmythologie hervor. Neben Sonne und Mond erscheint die Venus als ein drittes wichtiges Gestirn, dann die Reihe der übrigen Planeten, besonders Jupiter und Saturn und in weiterem Anschlusse Merkur, unter den Sternbildern die Zwillinge, der Stier, Orion und die Plejaden. Überall sind hier schon in den Namen der Sterne und Sternbilder die mythologischen Grundlagen angedeutet, auf denen einerseits die älteste astronomische Beobachtung ruht, während es anderseits wesentlich die geschärfte Beobachtung des Himmels ist, die diese Erweiterung des mythologischen Horizontes möglich gemacht hat.

Der Polymorphismus dieser Erscheinungen wird überdies noch dadurch gesteigert, daß, nachdem das Himmelsmärchen aus der Projektion der irdischen Umgebung an den Himmel entstanden ist, nun auch das unter der Mitwirkung der kosmischen Phänomene ausgestaltete Bild wieder zur Erde zurückkehrt, ein Vorgang, der namentlich auf den früheren Stufen des Mythenmärchens in den Wanderungen von Menschen und Tieren zum Himmel und ihrer Rückwanderung hervortritt. Aber auch wo diese äußeren Bedingungen fehlen, da kümmert sich das Himmelsmärchen so wenig wie das auf dem festeren irdischen Boden spielende Zaubermärchen um Widersprüche. Auch sein Reich gehört der von den Impulsen des Augenblicks geleiteten Phantasie, nicht der logischen Reflexion. Diese pflegt höchstens der Mythologe hinzuzubringen, der damit freilich auch den wirklichen Charakter des Naturmärchens um so gründlicher beseitigt, je mehr er die Phantastik des Märchens entweder nach seinen Ver-

standesbedürfnissen oder nach irgend welchen leitenden Vorstellungen zurechtrückt, von denen er selbst beherrscht ist.

Um die Verbindungen und Verschlingungen himmlischer und irdischer Motive in dieser Klasse der Mythenmärchen zu verfolgen, wird es hiernach zweckmäßig sein, wenn wir aus der Fülle dieser Märchenstoffe vornehmlich solche Gruppen herausgreifen, in denen von Anfang an entweder himmlische und irdische Erscheinungen direkt zu einander in Beziehung gesetzt sind, oder in denen ähnliche mythische Vorgänge sowohl am Himmel wie auf Erden spielen können. Als solche Gruppen sind die folgenden vier hervorzuheben: 1) die Märchen, deren Hauptthema in dem Aufstieg von Menschen und Tieren zum Himmel, namentlich zu Sonne und Mond, oder im Herabstieg zur Erde besteht; 2) die Verschlingungsmärchen, die in ausgeprägter Weise den Charakter von Parallelmärchen besitzen, da die Erzählungen sowohl am Himmel wie auf Erden spielen können; 3) die Verbergungs- oder Truhenmärchen, und endlich 4) die Zwillingsmärchen, für die beide das nämliche gilt.

Diese vier Gruppen bilden übrigens keineswegs eine Entwicklungsfolge. Sie bilden sie vor allem deshalb nicht, weil gewisse einfachere Motive der folgenden Gruppen schon zur ersten zurückreichen, ebenso aber diese, wenn auch spärlicher, später sich wiederholen können. Dennoch sind sie insofern für die Entwicklung des Himmelsmärchens kennzeichnend, als auf primitiven Stufen Erzählungen vom Aufstieg zum Himmel und vom Herabstieg zur Erde der Menge wie der Wichtigkeit nach die Hauptmasse der Himmelsmärchen ausmachen, während später die Verschlingungs- und Truhenmotive eine wachsende Bedeutung gewinnen und im Verhältnis zu ihnen das Auf- und Abstiegsmotiv zurücktritt. Zu ihnen kommt dann durchgängig erst später das Zwillingsmärchen. Aber auch daran ist diese Reihenfolge als eine einigermaßen der Ausbildung psychologischer Motive parallel gehende zu erkennen, daß die erste Gruppe mit wenigen Ausnahmen durchaus in das Gebiet der eigentlichen Mythenmärchen fällt, wogegen sich in die zweite Gruppe dieses mit den wohl ursprünglich ebenfalls dem Märchen entlehnten, aber auf eine höhere Stufe gehobenen Sagenstoffen teilt, und endlich die dritte und vierte zumeist einer Kultur angehören, innerhalb deren Sage und Legende das einstige Mythenmärchen

zurückgedrängt haben, so daß hier im wesentlichen nur noch von solchen Himmelsmärchen geredet werden kann, die bereits von der Sage assimiliert sind. Gleichen Schritt damit hält das Schwinden der Himmelsmotive in der zurückbleibenden reinen Märchenerzählung. In dieser fehlen sie von nun an bis auf schattenhafte und in ihrer Bedeutung gewandelte Reste gänzlich. Sonne, Mond und Sterne sind höchstens noch warnende oder freundliche Berater des Märchenhelden, oder es werden wohl auch einmal Kinder in Sterne verwandelt. Aber diese Gestirne selbst haben jenen Charakter wirklicher Tier- oder menschenähnlicher Wesen verloren, den sie dereinst im Mythenmärchen besaßen. Solche Züge sind vielmehr innerhalb dieser späteren Zeit nur noch in den von der Sage assimilierten Märchenstoffen erhalten geblieben. Doch indem der Inhalt der letzteren, nachdem er zuerst von der Erde zum Himmel gewandert, nun umgekehrt in eine dem Menschen nähere, zwischen Himmel und Erde schwebende Region zurückgekehrt ist, geht der wirkliche Himmelsmythus schließlich auch der Sage wieder verloren.

b. Der Aufstieg zum Himmel und der Abstieg zur Erde.

Auf einer primitiven Stufe der Kultur begegnet man den Himmelserscheinungen, vor allem den Gestirnen, fast durchweg in Erzählungen, in denen sie mit einer Wanderung von Tieren oder Menschen nach dem Himmel in Verbindung gebracht sind. Die Gestirne erscheinen dabei sehr häufig selbst als solche nach oben gewanderte Geschöpfe irdischer Herkunft. An den Aufstieg schließt sich dann oft ein Abstieg an: die zum Himmel gewanderten Menschen oder Tiere kehren nach einiger Zeit wieder von dort zur Erde zurück. Viel seltener kommt es vor, daß dieser Abstieg der primäre Vorgang ist. Beide Wanderungen stehen aber in naher Verbindung mit der bei allen primitiven Völkern verbreiteten und zum Teil noch in die Frühzeit der Kulturvölker hineinreichenden Vorstellung, daß Himmel und Erde ursprünglich einander berührten und erst durch die Arbeit früherer Kulturträger voneinander getrennt wurden, immer aber noch sich nahe genug seien, um einen Verkehr leicht zu gestatten. So berichtet schon die Ahnensage der australischen Dieri von einem Heroenpaar, welches das Feuer gebracht, die Verfertigung der Steinäxte und die Zeremonien gelehrt, und es zugleich den Menschen möglich gemacht

habe aufrecht zu gehen, indem diese Urahnen ein Känguruhfell durch Pflöcke am Boden befestigten und in der Mitte durch eine Stange erhöhten, so daß es zum Himmel geworden sei[1]. Es sind, wie man sieht, im kleinen dieselben Bilder, die wir in einer in die Göttersage herübergenommenen und darum etwas gesteigerten Form aus Hesiod kennen (Theog. 722 ff.). Innerhalb dieser naiven Vorstellungen von den räumlichen Dimensionen des Kosmos besitzen nun auch die Vögel in ihrem Flugvermögen das immer bereitstehende Mittel, sich zum Himmel zu erheben und dort als Gestirne zu bleiben. Es sind hauptsächlich die Gruppen der kleineren Sterne, die, wie die Plejaden und Hyaden, zeitweise verschwinden und wieder hervortreten, die auf solche Weise als Schwärme von Tauben oder von andern Vögeln gelten, die zum Himmel gelangt sind. Größere Vögel, wie der Adler, erscheinen vielmehr als Gewitterwesen, indem ihr Körper wohl als Wolke, ihr Flügelschlag als Wehen des Windes aufgefaßt wird, indes die an den Sturm und an den Eindruck des gewaltigen Raubvogels gebundenen Gefühle der Furcht hier sich assimilieren. Dieses noch lange da und dort im Märchen stehengebliebene Bild der Sterne als Himmelsvögel hat sich, als die alten totemistischen Vorstellungen erloschen waren, in der eranischen und der späteren jüdisch-christlichen Mythologie in das Bild der zwischen Himmel und Erde schwebenden Engel verwandelt. Von der in dieser Verbindung der Attribute zum Ausdruck kommenden Idee der Steigerung über das Irdische ist aber das primitive Märchen, aus dessen Vorstellungssphäre diese Bilder schließlich hervorgewachsen sind, bei dem engen Horizont, der seine Welt umgrenzt, noch weit entfernt. Darum kann wohl hier gelegentlich an die Stelle des Vogels ein anderes Tier treten, das, weil es des Flugvermögens entbehrt, von einem gewaltigen Jäger an den Himmel geworfen wird, wo es zerplatzte, so daß aus ihm ein Sternbild, wie etwa das des großen Bären, entstand, — offenbar eine frühe Form eines explikativen Naturmärchens, das vielleicht einen Einblick in die Entstehung von Sternbildern aus einer solchen Ordnung der Sterne gewährt[2].

Für den Menschen, der den Himmel ersteigen will, bieten sodann

[1]) Howitt and Siebert, Legends of the Dieri and kindred Tribes of Central Australia, Journal of the Anthropological Institute, Vol. 24, 1904, p. 106 ff.

[2]) Boas, Indianische Sagen, S. 20.

die himmelanstrebenden Bäume die Wege, an die zunächst gedacht werden kann. Entweder ist der Baum an und für sich schon hoch genug, um an ihm empor- oder herabkletternd den Verkehr zwischen Erde und Himmel herzustellen. Oder ein herabhängender Ast schnellt durch seine elastische Kraft den Himmelswanderer nach oben. Im Notfall hilft auch der Zauber, der plötzlich den Baum zum Himmel wachsen läßt[1]). Diese Vorstellung vom Himmelsbaum reicht, unterstützt durch den teilweise wohl selbst in ihr wurzelnden Glauben an heilige Bäume und an die später sich ausbildende Idee vom Weltbaum, der Himmel und Erde trägt, nach zwei Richtungen in die weitere mythologische Entwicklung hinein. Auf der einen Seite sollen, nachdem der Himmel für gewöhnliche Sterbliche unzugänglich geworden ist, Baumranken, die an geheimnisvoller Stätte vom Himmel zur Erde gingen, die Wege gewesen sein, auf denen die Helden der Vorzeit dereinst zu den Göttern eingingen, oder auf denen nach der Kosmogonie von Tonga die Götter selbst zur Erde herabstiegen[2]), — eine Vorstellung, die ebenso an die Erzählungen der Nordwestamerikaner von den an Bäumen zum Himmel steigenden oder zur Erde gekommenen Menschen wie an die griechische Sage von Herakles erinnert, der auf dem Berge Öta in dem von seinem Scheiterhaufen aufsteigenden Rauch zum Himmel gehoben wird (Apollodor II, 7, 7). Auf der andern Seite sollen es nach einer Vorstellung, die sich ebenfalls besonders in Polynesien findet, unter andern Wegen heilige Bäume von gigantischer Größe sein, an denen die Seelen zum Himmel aufsteigen[3]).

Weiter verbreitet ist jedoch unter diesen Vorstellungen eines Hinüberwanderns von Menschen oder, auf einer späteren Entwicklungsstufe, von Seelen zum Himmel die andere, nach der eine solche Wanderung auf dem sichereren Boden der festen Erde zum Horizont führt, wo nach naiver Anschauung Himmel und Erde zusammenstoßen. Hier eröffnen sich dann zwei Wege der Weiterwanderung: einer, der aufwärts zum Himmel, und ein anderer, der, dem Lauf der untergehenden Sonne folgend, abwärts in ein Totenreich führt. Auf diesen

[1]) Boas, a. a. O. S. 17, 53. Frobenius, Weltanschauung der Naturvölker, S. 131.
[2]) Grey, Polynesian Mythology², 1885, p. 40 ff. Bastian, Inselgruppen in Ozeanien, 1883, p. 30.
[3]) Grey, a. a. O. p. 159 f.

früh sich regenden Gedanken eines Doppelweges, der später namentlich für die Wanderungen der Seele nach dem Tode wichtig wird, kommen wir bei den Jenseitsvorstellungen zurück (IV). Ursprünglich ist die Vorstellung der Himmelswanderung auch hier die vorherrschende und zumeist die alleinherrschende. Sie findet sich in der Form von Erzählungen über den Ursprung von Sternen aus ehemaligen Menschen mehrfach bei den Eingeborenen Zentralaustraliens [1]), und in Verbindung mit den täglichen Bewegungen von Sonne und Mond, zum Teil aber auch bloß in der Form einer abenteuerlichen Wanderung bei amerikanischen Stämmen. So wandern in einem Märchen der nordpazifischen Indianer drei Brüder, die im Gebirge jagen, immer weiter bergan. Da entdecken sie plötzlich, daß sie hoch oben auf einem flachen Felde angelangt sind. Die zwei ältesten suchen wieder herabzuklettern und kommen dabei ums Leben. Der jüngste aber läßt sich an einem Seil, das er oben befestigt, zur Erde herab und kommt wohlbehalten hier an [2]). In einem Märchen der Cherokesen ziehen verschiedene junge Leute aus, um die Sonne aufzusuchen. Schließlich kommen sie an den Ort, wo der Himmel die Erde berührt. Hier bewegt sich aber der Himmel fortwährend auf und ab, wobei sich jedesmal auf ganz kurze Zeit eine Art Tür öffnet, aus der die Sonne in menschlicher Gestalt hervortritt. Die Männer suchen ebenfalls durch diese Öffnung zu schlüpfen. Dies gelingt aber nur einem von ihnen. Die andern müssen zurückkehren, und ihre Reise dauert so lange, daß sie als alte Männer wieder in ihrem Dorfe ankommen [3]). Die hier mitspielende Vorstellung von der auf- und zuklappenden Öffnung begegnet uns vielfach auch auf dem irdischen Schauplatz des Mythenmärchens bei der Schilderung gefahrvoller Durchfahrten durch enge Felsschluchten: so in der Argonautenfahrt, wo dann der von der zuerst hindurchfliegenden Taube ausgehende Zauber die fortwährend gegeneinander schlagenden Symplegaden zu dauerndem Stillstande bringt (Apollodor, I, 9, 20). Zu drohenden Ungeheuern umgewandelt finden sich diese Felsen schließlich in

[1]) C. Strehlow, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentralaustralien, Veröffentlichungen des Städt. Völkermuseums in Frankfurt a. M. I, 1907, S. 20.

[2]) Boas, Indianische Sagen, S. 290.

[3]) J. Mooney, The Myths of Cherokee, Ethnol. Rep. Washington, XIX, 1900, p. 255 f.

der Skylla und Charybdis der Odyssee (Od. 12, 234ff.). Es liegt natürlich kein Grund vor, in dieser Übereinstimmung etwas anderes zu sehen als eine mythologische Objektivierung der bei dem gefahrvollen Durchgang empfundenen Furcht, die überdies bei der Schiffahrt die Schwankungen des Fahrzeugs auf die steil ansteigenden Felswände hinüberträgt. Wahrscheinlich ist also diese weit verbreitete Vorstellung irdischen Ursprungs und erst sekundär auf den als Felsenenge gedachten Übergang zwischen Himmel und Erde übertragen.

Nicht selten verschmäht nun aber die Märchenphantasie die natürlichen Mittel, die ihr zu Gebote stehen, den Flug des Vogels, die emporragenden Bäume, endlich die Wanderung zu den Grenzen der Erde. Sie ersinnt künstliche Werkzeuge, die den zum wirklichen Auf- und Absteigen an irdischen Gegenständen gebrauchten nachgebildet sind, ohne sich freilich an die beschränkenden Bedingungen der Wirklichkeit im geringsten zu halten. Da ist es denn für den Aufstieg zum Himmel die Leiter, für den Herabstieg das Seil, die vor allem als Verkehrsmittel dienen. Es ist bezeichnend, beruht aber offenbar auf naheliegenden Assoziationen, daß sich beide in diesen Himmelsverkehr teilen: das Seil ist für den, der auf eigene Hilfe angewiesen ist, das zunächst bereit stehende Mittel, sich an ihm von einer Höhe herabzulassen; zum Aufstieg muß er sich der Leiter bedienen. Sie bedarf einer festen Wand, an die sie angelehnt werden kann, während für das Seil eine Befestigung in der erst zu erklimmenden Höhe unmöglich ist. Beruht demnach die früheste Himmelsleiter im Mythenmärchen von Hause aus auf den praktischen Erfahrungen des täglichen Lebens, so ist sie doch in nicht geringerem Grade eine reine Phantasieleiter, wie das Ersteigen des Himmels ein Phantasieunternehmen ist. Es ist die Pfeilleiter, die von dem Besteiger des Himmels, ehe er sein Unternehmen ausführt, hergestellt und dann sofort wieder abgebrochen wird. Ein Mensch, in ganz seltenen Fällen auch eines der mit menschlichen Eigenschaften begabten Tiere, schießt einen Pfeil gegen den Himmel. Nach dem Punkt, wo dieser stecken geblieben, sendet er einen zweiten, diesem läßt er einen dritten in derselben Richtung folgen, und das setzt er fort, bis die so gebildete Kette bei der Erde anlangt. Nun steigt er an ihr zum Himmel empor, um oben angekommen die Kette abzubrechen. Die Regionen, in denen diese Pfeilleiter im Himmels-

märchen eine Rolle spielt, sind ziemlich ausgedehnt, aber sie bleiben doch streng auf primitive Jägervölker beschränkt: ihre Hauptgebiete sind Amerika, namentlich der Nordwesten des Kontinents, und die melanesischen Stämme Ozeaniens. In Polynesien fehlt die Pfeilleiter ganz, nicht minder in Australien und Afrika, wo überall der Aufstieg zum Himmel in einer der vorhin erwähnten Formen, sei es als Emporklettern an Bäumen, sei es als Wanderung zum Horizont, vorkommt, Vorstellungen, von denen namentlich die letztere den Vorzug genießt, daß sie wohl die dauernste Form ist, in der man sich die Möglichkeit einer solchen Wanderung denkt: reicht sie doch von den Stammeslegenden der Diēri und anderer australischer Stämme bis in die Anschauungen der späteren griechischen Orphiker von dem Weg, den die Seele zum Himmel einschlägt[1]). Demgegenüber gehört die Pfeilleiter durchaus nur jener frühen Lebensstufe an, wo Pfeil und Bogen das Leben beherrschen. In spätere Zeiten reicht sie höchstens noch in Spuren hinüber. Eine solche kann man vielleicht in freilich gewandelter Form in der Geschichte von Herakles sehen, der es wagt gegen den Sonnengott selbst seinen Bogen zu spannen, dem aber Helios, statt ihn zu strafen, in Anerkennung seines Mutes einen goldenen Kahn zur Durchschiffung des Ozeans schenkt (Apollodor II, 5, 10). Mehr als solche Spuren finden sich auch unter den Eingeborenen Australiens und Afrikas nicht, obgleich hier gelegentlich nach der Stammeslegende der Himmelsgott eine Strickleiter herabließ, an der die Vertreter des Stammes zum Himmel gestiegen sind[2]). Obwohl demnach das Verbreitungsgebiet der Pfeilleiter trotz

[1]) Howitt and Siebert, Legends of the Diēri, Journ. of the anthropol. Inst. XXXIV, 1904, p. 119 f. Howitt, The native Tribes of South East Australia, p. 478 f., p. 413 ff. Über die Vorstellungen der späteren neuplatonischen Orphiker von den Pfaden der Seele bei ihrer Himmelswanderung vgl. O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, Bd. 2, S, 1036 ff.

[2]) Howitt, The native Tribes of South East Australia, 1904, p. 423 f. Frobenius nimmt auf Grund solcher Züge eine immerhin spurweise oder in ihren Anfängen vorhandene Vorstellung von der Pfeilleiter auch in Australien und Afrika an (Die Weltanschauung der Naturvölker, S. 169 ff.). Aber die Erzählung von einem einzelnen gegen die Sonne oder gegen eine Wolke gerichteten Pfeilschuß, wie in dem oben erwähnten Fall des Herakles, zu der die Parallelen auch in Afrika vorkommen, kann doch deshalb nicht hierher gezählt werden, weil es sich bloß um ein Kampfesmotiv, nicht um die Herstellung einer Himmelsleiter handelt. Eine solche ist allerdings die von einem Gott herabgelassene Strickleiter. Ihr fehlt aber wieder das der Pfeilleiter

seiner geographischen Ausdehnung ein verhältnismäßig beschränktes ist, so liegt darin doch keineswegs ein zureichender Grund zu der Annahme, die Vorstellung der Pfeilleiter habe sich von einem einzigen Punkt über die Stämme verbreitet, bei denen wir sie vorfinden. Dagegen spricht vielmehr vor allem die relative Unabhängigkeit dieser Verbreitung von der räumlichen Nähe und ihre direkte Abhängigkeit von dem Leben des wandernden Jägers. Die melanesischen Stämme haben es nicht vermocht, den polynesischen Völkern Ozeaniens die Märchen dieser Gattung mitzuteilen. Ebenso sind die Kulturvölker der Anden und die unter ihrem Einflusse stehenden Halbkulturvölker von ihnen unberührt geblieben. Nicht minder fehlt die eigentliche Pfeilleiter in Australien, wo Bumerang und Wurfkeule, und in Afrika, wo Speer und Schwert die Handhabung von Pfeil und Bogen verhältnismäßig zurückgedrängt haben. Nur da, wo diese die Hauptwaffen sind, mit denen der Mensch durch die Jagd sein Leben fristet, und wo daher die Treffsicherheit beim Gebrauch dieser Waffe die über alles andere geschätzte Eigenschaft geworden ist, liegt jene uns so fremdartig anmutende Vorstellung nahe genug, um in der Phantasie eine Brücke nach dem Himmel zu schlagen. Sie ist hier, vollends in der baumlosen Ebene, die vielleicht nächstliegende Ergänzung des am Himmel festgebundenen Seils, mit dem man sich von diesem zur Erde herablassen kann.

Die Form, in der, abgesehen von den seltenen Fällen, in denen sich ein Tier oder ein Mädchen ihrer bedient, die Pfeilleiter vorkommt, ist nun durchweg eine doppelte: entweder ist es ein einzelner Knabe oder Mann, der sie abschießt, oder es sind zwei Brüder, die das Unternehmen zusammen wagen. Dabei können dann in beiden Fällen die Besteiger des Himmels entweder gewöhnliche Menschen sein, die dieses Abenteuer unternehmen, um nun mit den Himmelsbewohnern in Verkehr zu treten, die Töchter der Sonne zu heiraten, den täglichen Transport der beiden großen Gestirne zu übernehmen und

wesentliche Merkmal, daß sie nicht von dem Hinaufsteigenden selbst hergestellt ist. Sie kommt daher auch nur auf gleicher Linie mit andern Formen der Entrückung zum Himmel in den Ahnenlegenden vor. Abgesehen von Nordamerika hielt sich dagegen die Pfeilleiter als Mittel des Aufstiegs zum Himmel sporadisch und weit getrennt von ihrem Hauptverbreitungsgebiet im Nordwesten noch in Südamerika: so bei den Jägerstämmen der Tupis im Guyanagebiet. (P. Ehrenreich, Mythen und Legenden der südamerikanischen Völker, S. 49.)

dergl., oder sie können selbst von einem Himmelsmenschen abstammen und ihren Vater aufsuchen wollen. Zu der letzteren Gattung gehört z. B. die folgende Erzählung aus Britisch-Kolumbien: »Ein Knabe wohnte mit seiner Mutter allein. Er fragte sie eines Tages, ob er keinen Vater habe. Sie erwiderte ihm, sein Vater sei weit fort. Da weinte der Knabe und machte sich auf ihn zu suchen. Ein Schütze begegnete ihm, der ihm Bogen und Pfeile gab. Nun schoß er gen Himmel, und der Pfeil blieb stecken. Einen zweiten ließ er folgen, der blieb in der Kerbe des ersten, und so fuhr er fort, bis die Kette vom Himmel zur Erde reichte. Er stieg hinan und kam zum Sonnenhaus. Da saß seine Stiefmutter vor der Tür. Sein Vater freute sich aber sehr, als er am Abend nach Hause kam. Es war ihm lästig geworden, das Licht des Tages zu tragen. Er gab daher dem Jungen seine Kleidung und seine Schmucksachen und ließ ihn statt seiner die Sonne tragen, prägte ihm aber ein, nicht zu schnell zu gehen. Doch dieser gedachte der Warnung nicht. Als er am Morgen aufbrach, ward er ungeduldig und begann immer schneller zu laufen. Da wurde es so heiß auf Erden, daß die Felsen zerbarsten, das Meer auszutrocknen anfing und die Muscheln schwarz gebrannt wurden. Nun wurde sein Vater zornig, ergriff ihn, schleuderte ihn zur Erde herab und rief: du bist zu nichts zu gebrauchen, werde zum Nerz, damit fortan die Menschen dich jagen«[1]). Dem mag in kurzen Umrissen der Hauptinhalt eines Brüdermärchens an die Seite gestellt werden, wobei die indianischen Eigennamen nach ihrer Wortbedeutung übersetzt werden sollen: »Dereinst lebte ein Häuptling am Himmel, der hieß Sonnenmann, er hatte zwei sehr schöne Töchter, wollte aber nicht, daß sie heirateten, und tötete daher alle Freier. Gleichzeitig lebte auf Erden ein Häuptling mit Namen Schönwetter, der hatte zwei Söhne, die ihre Zeit mit Nichtstun verbrachten. Da wurde ihr Vater zornig und rief: warum verbringt ihr eure Zeit mit unnützen Dingen und macht euch nicht lieber auf, die Töchter des Sonnenmanns zu freien? Nun gingen sie hin mit ihren Bogen und Pfeilen und fingen an den Himmel zu beschießen, bis sich eine Kette gebildet hatte, die bis zur Erde reichte. Daran kletterten sie zum

[1]) Boas, Indianische Sagen, S. 234. Eine Variante dieses Märchens ebend. S. 157. Ein verwandtes, aber weiter ausgeführtes melanesisches Märchen bei Codrington, The Melanesians, p. 169 ff.

Himmel empor.« Zuerst treffen dann die Brüder, als sie am Himmel weitergehen, eine Anzahl blinder Frauen. Sie machen diese durch ein Zauberkraut sehend, worauf sich die Frauen in Enten verwandeln und davonflattern, zuvor aber den Brüdern Rat erteilen, wie sie den Nachstellungen des Sonnenmanns entgehen können. Weiteren Rat gibt ihnen noch ihr Großvater, der Kranich, den sie unterwegs treffen. Er verwandelt ihren Steiß durch Zaubermittel in Stein und gibt ihnen noch andere Schutzmaßregeln vor dem Sonnenmann und seinen Töchtern an. So kommen sie zu diesen, denen die Jünglinge gefallen, und die ihrem Vater erklären: wir wollen lieber die Söhne von Schönwetter als die von Schlechtwetter heiraten. Bei dem Sonnenmann müssen diese nun aber allerlei Prüfungen bestehen. Er läßt sie z. B. auf einem Stachelschwein Platz nehmen, was den Brüdern in Anbetracht ihres steinernen Gesäßes keine Beschwerde macht. Ebenso bestehen sie alle andern Proben, die ihnen der Sonnenmann auferlegt. Dieser wird vor Schreck über die Zauberkunst der beiden Freier krank und liegt zu Hause bei seinem Feuer, das nur noch niedrig brennt, da ihm das Holz ausgegangen ist. Nun läßt er seine Schwiegersöhne zuerst Holz, dann, obgleich es Winter ist, allerlei Früchte holen, und als sie alles das durch Zauberei herbeigeschafft, verlangt er auch noch einen Zauberspecht und eine doppelköpfige Schlange, um durch sie die Brüder zu verderben. Doch die Tiere gehorchen diesen mehr als dem Sonnenmann. Jene befehlen daher dem Specht, ihrem bösen Schwiegervater die Augen auszuhacken, und der doppelköpfigen Schlange, ihn aufzufressen. Das geschieht, und die Brüder werfen nun seinen Leichnam auf die Erde[1]. Hier endet die Geschichte. Man darf aber vielleicht nach Analogie anderer, in den gleichen Gebieten verbreiteter Erzählungen annehmen, daß nun die beiden Brüder selbst die Herrschaft über den Himmel antreten, indem der eine zum Sonnen-, der andere zum Mondmenschen wird.

Märchen wie diese sind echte Beispiele indianischer Phantastik. Hier Zug für Zug auf ein Naturphänomen beziehen zu wollen, würde

[1]) Boas, ebenda S. 65 ff. Ein anderes wesentlich einfacheres Brüdermärchen mit dem Pfeilleitermotiv ist als Beispiel primitiver Märchenerzählung schon Teil I, S. 337 mitgeteilt.

darum sicherlich verkehrt sein. Denn es würde mit eben dieser Phantastik im Widerspruch stehen, die, ihres Ausgangspunktes vergessend, leicht einen irgendwo angeknüpften Faden beliebig weiterzuspinnen pflegt. So mögen denn die Qualen, die den Brüdern durch den Sitz auf dem Stachelschwein zugedacht sind, vielleicht noch an die stechenden Strahlen der Sonne, die begegnenden blinden Frauen mit ihren Ratschlägen an die dem Tag feindliche Nacht erinnern, aber schon hier sind wahrscheinlich mehr nur die allgemeinen Gefühlstöne dieser Vorstellungen als diese selbst lebendig geblieben. Darf man doch nie vergessen, daß die Naturmärchen primitiver Völker keine Allegorien sind, aber daß in ihnen die mythologische Phantasie die ursprünglichen Naturanschauungen allmählich ganz aus dem Bewußtsein verdrängen kann, indem mythische Gebilde verschiedener Herkunft umgestaltend aufeinander einwirken. Nur zwei zum ursprünglichen Motiv des Himmelsmärchens zurückkehrende, eng miteinander zusammenhängende Vorstellungen treten wieder am Schluß der Geschichte hervor: der Sonnenmann wird zuerst geblendet, dann durch ein Ungeheuer getötet und endlich in die Tiefe geworfen. Damit reicht das Märchen sichtlich in einen Vorstellungskreis zurück, innerhalb dessen jeder neue Tag eine neue Sonne bringt. Doch ist damit selbstverständlich nicht gesagt, daß der spätere Märchenerzähler, bei dem ohnehin die Himmelsmotive, soweit sie nicht, wie das Bild der Pfeilleiter, eine gewisse Stabilität in sich tragen, verdunkelt sind, selbst noch jenem primitiven Anschauungskreise angehört. Der Tod, den der Sonnenmensch durch die zweiköpfige Schlange erleidet, verbindet aber diese Erzählung außerdem mit den Motiven der im Folgenden zu erörternden Verschlingungsmärchen. Indem sich nun von eben jener Vorstellung aus, nach der die Sonne des neuen Tages ein neuer Lichtherrscher ist, leicht auch das geläufige Bild des Kampfes um die Herrschaft in die Himmelsphänomene hineintragen läßt, wird damit nicht nur die Verbindung mit dem Verschlingungsmotiv, sondern auch die weitere nahegelegt, daß der künftige Sonnenhäuptling oder das Brüderpaar, das sich in die Herrschaft des Himmels teilt, zwar ursprünglich auf Erden weilte und zumeist von einer irdischen Mutter geboren ist, selbst aber schon von einem Sonnenmann abstammt. Immerhin ist diese Vorstellung vielen Märchen, in denen

die Pfeilleiter ihre Rolle spielt, fremd, und selbst wo ein Himmelsbewohner ausdrücklich als der Vater des auf der Pfeilleiter aufsteigenden Menschen erscheint, da wird doch vorausgesetzt, daß dieser selbst auf Erden geboren sei. Darum ist es nun aber schwerlich gerechtfertigt, diese Märchen derart allegorisch umdeuten zu wollen, daß das Aufsteigen zum Himmel bereits die Bewegung der Gestirne bedeute und demnach die ganze Erzählung von Anfang bis zu Ende ein reines Himmelsmärchen sei [1]). Das Mythenmärchen des Naturmenschen ist vor allem als das aufzufassen, als was es sich gibt. Auch wo uns irgend ein mythisches Bild als eine Umdeutung erscheint, da ist sie dem Naturmenschen Wirklichkeit, und da muß sie darum selbst für uns noch deutlich als solche erkennbar sein. Nie und nirgends hat aber das Bild der Pfeilleiter eine andere unmittelbar verständliche Bedeutung als die, daß sie ein der Phantasie des primitiven Jägers naheliegendes Hilfsmittel ist, durch das der Erdbewohner zum Himmel gelangen kann. Dabei liegen Himmel und Erde einander noch nahe genug, um auf mannigfachen Wegen, durch die Wanderung zum Horizont, das Emporklettern an Bäumen, für den Vogel durch den Flug und endlich für den geübten Schützen auf der Pfeilleiter, den Himmel erreichbar erscheinen zu lassen. Unter den Mitteln, die diesen Verkehr ermöglichen, überwiegen nun wieder weitaus diejenigen, die von der Erde zum Himmel führen. Das ist nach dem Charakter des Himmelsmärchens begreiflich genug: dem abenteuernden Sinn, der diese Phantasiewelt erfüllt, ist es viel wichtiger, in jene unbekannten Fernen zu wandern, als zu fragen, wie irgend einmal Tiere oder Menschen zur Erde herabgestiegen seien. Solche Fragen erheben sich erst beim Übergang zur kosmogonischen Dichtung. Mit ihr und noch mehr mit der Entwicklung persönlicher Göttervorstellungen bleiben höchstens die Bilder vom welttragenden Himmelsbaum oder auch von den Enden der Welt, wo sich Erde und Himmel berühren, bestehen. Die Pfeilleiter ist dann mit der primitiven Kultur, aus der sie entsprungen, längst verschwunden. Dennoch hat auch jetzt der vom Bogen abgeschossene Pfeil nicht ganz aufgehört, den Raum zwischen Himmel und Erde zu durchmessen. Nur hat sich seine Richtung

[1]) So Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvölker, S. 169 ff.

umgekehrt. Nicht der Mensch richtet mehr seine Pfeile gen Himmel, oder wo das geschieht, wie bei dem zürnenden Herakles, da erregt solch wahnsinniger Übermut nur das wohlwollende Mitleid des Gottes; vielmehr ist es nun der Sonnengott selbst, der seine Pfeile gegen die Erde richtet, um einzelne zu verderben oder um Pest und Vernichtung über die Länder zu senden. So bleibt auch in dieser Umkehrung das Motiv des geschossenen Pfeils bestehen. Immerhin ist in dieser Beziehung der eingetretene Wandel bezeichnend. In der Pfeilleiter überwiegt ganz die Vorstellung des selbst gehandhabten Bogens, mit dem der geübte Schütze sicher sein Ziel trifft: die weitere Vorstellung des Sonnenstrahls, der die Bahn eines so geschossenen Pfeils sein könnte, klingt höchstens leise daneben an. In dem Bild des Pfeile sendenden Gottes dagegen ist diese Vorstellung zur herrschenden geworden, die die Gestalt des irdischen Schützen assimiliert hat. So zeigt dieser Wandel der Anschauungen, wie die mythologische Entwicklung nicht von den Himmelserscheinungen ausgeht und diese allmählich auf die Erde verlegt, sondern wie sie umgekehrt auf irdischem Boden beginnt und dann erst den Himmel in ihren Bereich zieht, gerade so wie bei den primitiven Himmelswanderungen der Aufstieg nach oben die vorherrschende Rolle spielt. Diese Einbeziehung der Himmelsphänomene in den Kreis des irdischen Lebens vollzieht sich aber gerade auf primitiver Stufe um so leichter, je näher hier beide auch noch räumlich einander erscheinen, so daß die Vorstellung sich aufdrängt, jenes der Erde benachbarte Himmelsland durch eine ausdauernde Wanderung erreichen oder auf Bäumen und Leitern erklettern zu können. In dem Maße als in der Anschauungswelt des Menschen Himmel und Erde einander ferner rücken, beginnt daher auch der Gedanke an die Himmelswanderung, namentlich an die auf den direkt nach oben führenden Wegen, zu verblassen. Jetzt erst wird der umgekehrte Weg der vorherrschende: die Götter steigen zur Erde herab und ihre Geschosse richten sich gegen die Erdbewohner, denen sie zürnen. Zu einer näheren Anteilnahme an den Geschicken der Menschen bedürfen aber auch sie mindestens zeitweise der irdischen Wohnsitze, die sie zwischen Himmel und Erde auf den Gipfeln unzugänglicher Berge aufschlagen. Der primitive Jäger, der seinen Pfeil gen Himmel sendet, um zuerst auf seiner Pfeilleiter hinaufzuklimmen und sich dann wieder am Seil

zur Erde herabzulassen, ist auf solche Weise selbst ein Repräsentant dieser Entwicklung der Himmelsmythologie.

Aber auch das Bestehen der Himmelsleiter ist mit dem Untergang ihrer frühesten Form, der Pfeilleiter, nicht beendet, so wenig wie der Drang des Menschen zum Himmel zu kommen jemals ganz verschwindet. Neben den Wunderbäumen und der Wanderung zum Horizont oder zu einem andern irgendwo an einem fernen Ort gelegenen Eingang in eine andere Welt bewahrt für den Verkehr der Seele mit dem Himmel, wo das Bedürfnis zu einem solchen sich einstellt, die Leiter ihren Wert als ein überall bereitstehender Weg, auf dem sich jene in Traum und Ekstase zum Himmel erheben kann, oder mit dessen Hilfe die Geister der Höhe dem Menschen nahe treten. So sieht Jakob nach der Erzählung des Elohisten im Traum eine Leiter, deren oberes Ende zum Himmel reicht und auf der die Engel auf- und abgehen (1. Mos. 28, 12). Diese Phantasieleiter ist freilich keine Pfeilleiter mehr. Auch führt sie nicht den Visionär selbst zum Himmel empor, sondern sie läßt ganz im Sinne jener Umkehrung in der Richtung der direkten Himmelswanderung die Bewohner des Himmels zu ihm herabkommen; und so dient sie denn auch, wie die spätere Dichtung das Bild noch weiter ausschmückt, der Wanderung dieser höhern Wesen durch die Regionen des Himmels, wo sie als »Himmelskräfte auf- und niedersteigen und sich die goldenen Eimer reichen« (Faust, I. Teil, 449). Doch in der christlichen Märtyrer- und Heiligenlegende, der der Dichter dieses beinahe schon zur Metapher verblaßte Bild wohl entlehnt hat, ist auch die Himmelsleiter ein auf- wie abwärtsführender Weg geblieben: der Visionär sieht den Himmel offen, von wo die Engel zu ihm herabkommen, um ihn in das Reich der Seligen emporzuführen[1]).

c. Das Verschlingungsmärchen.

Ist der Schauplatz der Himmelswanderungen seiner Natur nach ein doppelter, halb irdischer, halb himmlischer, so sind die drei nun folgenden Gattungen von Märchen dadurch gekennzeichnet, daß sie

---

[1]) Sehr anschaulich ist dieser Vorgang, worauf mich mein verehrter Freund G. Heinrici aufmerksam macht, in dem Martyrium der heil. Perpetua geschildert. (Passio Sanctarum Martyrum Perpetuae et Felicitatis. Superior. permiss. ed. Luc. Holstenias. Romae 1663, p. 9).

sowohl auf der Erde wie im Himmel spielen können, daß aber die einzelne Erzählung auf einen einzigen Schauplatz, sei es auf den irdischen oder den himmlischen, beschränkt zu sein pflegt. Dies liegt in der Natur der diesen Märchengattungen zu Grunde liegenden Vorstellungen. Ungeheuer, die Menschen und Tiere verschlingen, gibt es auf Erden, kann es aber auch am Himmel geben, so lange die Gestirne nnd Wolken als lebende Wesen gedacht werden; und nicht anders verhält es sich mit den Erscheinungen, die den Inhalt der Zwillings- und der Truhenmärchen bilden. Der Kampf mit dem Ungeheuer, der am Himmel spielt, kann aber nicht gleichzeitig auf Erden stattfinden. Hier überall handelt es sich daher nur um Mytheninhalte, die in ihren irdischen und himmlischen Formen einander parallel, nicht wie bei den Himmelswanderungen ineinander übergehen. Wir können daher diese drei Märchengruppen auch unter der Bezeichnung der Parallelmärchen zusammenfassen. Als ihr gemeinsames Merkmal können jedoch die engen Assoziationen betrachtet werden, die zwischen den himmlischen und irdischen Formen dieser Erzählungen bestehen, und die ihre wechselseitige Assimilation begünstigen, ein Merkmal, das sie im allgemeinen von den unten zu erörternden Kampf- und Verfolgungsmärchen trennt, bei denen sich die Himmelsmotive deutlich von den irdischen, die natürlich auch hier die Ausgangspunkte abgeben, scheiden. Doch fehlt es natürlich auch hier nicht an Übergängen, und besonders die Verschlingungsmärchen bilden solche Übergangsglieder, insofern sie in der Regel zugleich Motive des Kampfes enthalten. Was sie auszeichnet und den Parallelmärchen einordnet, das ist aber die große Ähnlichkeit der irdischen und der himmlischen Märcheninhalte, die zugleich eine wechselseitige Assimilation der Elemente auf Erden und der am Himmel spielenden Erzählungen begünstigt.

Daß nun bei diesen Parallelmärchen die irdischen den himmlischen Motiven vorausgegangen sind, kann selbstverständlich nicht bezweifelt werden. Wenn nicht auf Erden Krokodile, Alligatoren, Wale, Haifische und andere Tiere vorkämen, die gelegentlich Menschen verschlingen, so könnte natürlich auch der Untergang der Sonne hinter einer dunkeln Wolke oder das Verschwinden des Mondes und der Sonne bei den Mond- und Sonnenfinsternissen nicht als Verschlingung durch ein Ungeheuer aufgefaßt werden. Ein charakteristischer Unterschied

zwischen der mythologischen Apperzeption dieser außergewöhnlichen Ereignisse und des täglichen Sonnenuntergangs besteht nun vor allem darin, daß die Verfinsterungen und die allerdings seltener unter dem gleichen Bild erscheinende abnehmende Mondphase auf ein Verschlingen durch gewaltige Landtiere, meist riesige Hunde oder Wölfe, bezogen wird, während es ein Seeungeheuer, ein fisch- oder schlangengestaltiger Drache zu sein pflegt, der die Sonne bei ihrem Untergang verschlingt. Diese Verschiedenheit der Tiere, die ihr Bild zu der Erscheinung des die Sonne verschlingenden Ungeheuers leihen, spricht sich auch darin aus, daß die den Verfinsterungen entsprechenden Verschlingungsmythen unregelmäßig über die Regionen der Erde zerstreut sind, indes die Sonnenuntergangsmythen hauptsächlich am Seestrand und an großen Flußläufen ihren Ursprung zu nehmen scheinen. Zugleich ist es offenbar die Regelmäßigkeit des Phänomens sowie die größere Ähnlichkeit des sich aufdrängenden Bildes mit dem des verschlingenden Ungeheuers, die in diesem Fall die Schilderungen zu Parallelmärchen gestaltet, bei denen das irdische und himmlische Bild sich wechselseitig durch Austausch ihrer Elemente assimilieren können, wogegen die Verfinsterungsmärchen vermöge der Eigenart der Himmelserscheinungen nur in unregelmäßigere und unbestimmtere Beziehungen zu irdischen Vorgängen treten. Darum mag zwar von frühe an das Bild eines solchen Ereignisses in verschiedene Mythengebilde eingehen; dennoch scheint es nicht, daß dieses Himmelsphänomen zu einer fest ausgeprägten Mythenform geführt hat. So bleiben als typische und zugleich charakteristische Verschlingungsmärchen nur die Sonnenuntergangsmythen zurück, die zugleich den Charakter von Parallelmythen in dem obigen Sinne besitzen.

Verschlingungsmärchen in diesem weiteren Sinne, d. h. Erzählungen, in denen überhaupt Menschen von gewaltigen Tieren oder Ungeheuern verschlungen werden, sind nun über die ganze Welt verbreitet, ohne daß man natürlich berechtigt wäre, dies ohne weiteres auf eine solare oder auch lunare Bedeutung solcher Mythen zu beziehen. Auch die spätere Befreiung aus dem Ungeheuer bietet dazu kein Motiv. Sie fehlt begreiflicherweise stets auf jener primitiven Stufe, wo die aufgehende Sonne als eine neue erscheint, etwa wie in dem obigen Aufstiegsmärchen, wo ein junger Sonnenmensch mit Hilfe eines Drachen den alten besiegt (S. 226). Außerdem fehlt aber das Befreiungsmotiv, wie

wir sogleich sehen werden, regelmäßig bei den reinen Sonnenuntergangsmythen. Endlich darf man ja erwarten, daß die Gefahr, von wilden Tieren verschlungen zu werden, auch in der Märchendichtung des Naturmenschen sich spiegelt, indes ihm hier zugleich das Glücksmotiv der Errettung aus dem Bauch des Ungeheuers zu Hilfe kommt, so selten auch ein solches Ereignis in der Wirklichkeit vorkommen mag. In der Tat gibt es eine sehr große Zahl von Verschlingungsmärchen, bei denen wir keinerlei Grund haben, an einen Sonnenuntergangsmythus zu denken, gerade so wie nicht jeder Kampf, den eine phantastische Märchenerzählung schildert, ursprünglich ein Kampf am Himmel gewesen sein muß. Vielmehr wird es in jedem einzelnen Fall einer besonderen Prüfung bedürfen, um zu entscheiden, wo ein solches den Parallelformen angehöriges Märchenmotiv seinen nächsten Ursprung hat. Natürlich ist eine solche Prüfung nicht dadurch zu erledigen, daß man, ähnlich wie bei den Aufstiegsmythen, dem Himmel zuweist, was das Märchen selbst in den Himmel verlegt, und der Erde, was es auf Erden geschehen läßt. Denn bei den Parallelmärchen ist es immer möglich, daß ebensogut eine ursprünglich am Himmel spielende Geschichte auf die Erde wie umgekehrt eine irdische an den Himmel verlegt wird. Aber es kann auch vorkommen, daß Motive von beiderlei Art ineinander geflossen sind. Um zu entscheiden, welcher dieser Fälle wahrscheinlich ist, wird man daher gut tun, zunächst von den Mythenmärchen auszugehen, die sich ohne weiteres dadurch als Sonnenuntergangsmythen zu erkennen geben, daß sie direkt auf den Himmel und die Sonne bezogen werden. Dann erst wird zu untersuchen sein, inwieweit etwa Motive, die ihnen entlehnt sind, in solchen Mythenmärchen und ihren Umbildungen wiederkehren, die nach dem Märchen selbst und ohne Zweifel auch nach dem Glauben des Märchenerzählers auf Erden spielen, während doch ihr ursprünglicher Schauplatz wegen der bei den Parallelmärchen vorkommenden Verbindungen von Elementen möglicherweise der Himmel sein kann.

Nun gibt es reine Sonnenuntergangsmärchen nur wenige, und sie kommen offenbar bloß in einer sehr frühen Zeit der Mythenentwicklung vor, in der auch noch das Aufstiegmärchen in seiner ursprünglichen naiven Form besteht, mit dem jene meist in unmittelbare Verbindung gebracht sind. Solche reine Sonnenunter-

gangsmärchen treffen wir also in keiner der Mythologien der Kulturvölker, und selbst bei den Naturvölkern Nordwestamerikas und Melanesiens, wo sie hauptsächlich zu finden sind, leben sie nur noch in wenigen vereinzelten Erzählungen. Ein Beispiel dieser Art haben wir oben als Abschluß einer Himmelswanderung kennen gelernt (S. 226). Es repräsentiert den wahrscheinlich regelmäßigen Typus eines primitiven Sonnenuntergangsmärchens, bei welchem das verschlingende Ungeheuer die Sonne des abgelaufenen Tages für immer tötet. Zugleich spiegelt sich in dem mythologischen Bild überaus deutlich die Naturanschauung, mit der es hier sichtlich noch völlig zusammenfällt: die zweiköpfige Schlange umfaßt den Sonnenmenschen von zwei Seiten her, sie verschlingt ihn aber nicht ganz, sondern, nachdem sie ihn getötet, werfen ihn die Brüder ins Meer. Das ist das unverkennbare Bild einer die Sonne rechts und links umfassenden Wolke, die schließlich von ihr nur noch ein kleines Stück übrig läßt, das dann anscheinend mit plötzlicher Geschwindigkeit versinkt. Dieses Versinken wird hier unmittelbar als ein Herabsturz zur Erde geschaut.

In einer interessanten Variante dieses Märchens, die aber in mehreren wichtigen Stücken abweicht, ist es nur der eine der beiden Brüder, der auf der Pfeilleiter zum Himmel steigt. Er trifft hier zuerst einen Tintenfisch, der ihm seinen Mantel leiht, und mit dem er unbemerkt in das Haus des Sonnenmanns gelangt, um, während er als Sklave bei diesem dient, heimlich seine jüngste Tochter zu freien. Als er sich nun wegen der ihm widerfahrenden schlechten Behandlung an dem Schwiegervater rächen will, zaubert er, da er hört, daß sich dieser vor Fischen fürchtet, durch seinen Speichel mehrere Wale herbei, worauf nun der Sonnenmann, ähnlich wie in der vorigen Erzählung, von ihm getötet und in die Tiefe geworfen wird[1]. Hier haben wir es aller Wahrscheinlichkeit nach mit einer der in ähnlichen Formen so oft wiederkehrenden Verbindungen verschiedener Erzählungen von verwandtem Inhalt zu tun. Der Tintenfisch, der Wal, die Schlange, sie alle sind verschiedene Formen, in denen das Bild der hinter Wolken untergehenden Sonne apperzipiert werden kann. Alle diese Bilder konnten um so leichter vermengt werden, je mehr ihre

[1]) Boas, a. a. O. S. 68 ff.

eigentliche Bedeutung in der Tradition verblaßte. Charakteristisch ist aber in dieser Erzählung noch der Zug, daß sich der Sonnenmann vor den großen Fischen fürchtet: er weist darauf hin, wie in dieses Bild der untergehenden Sonne verschiedene solche Fische hineingesehen werden können. In der Erzeugung der den Sonnenmenschen bedrängenden Wale aus dem Speichel hat sich endlich noch ein Motiv aus dem uns bereits bekannten Seelenzauber dem Ganzen beigemischt (vgl. Teil II, S. 20ff.).

Das hier berichtete Märchen ist, wie man sieht, in seinen beiden Varianten ein Sonnenuntergangsmythus. Mit dem Tod des Sonnenmenschen ist die Geschichte abgeschlossen: am nächsten Tag tritt der neue Sonnenmensch seine Herrschaft an. Diese Vorstellung, daß jeder Tag eine neue Sonne bringt, mag in den Gebieten, in denen heute noch die Erzählung in der Überlieferung fortlebt, längst nicht mehr geglaubt werden, in der Zeit, in der das Märchen entstanden ist, muß dieser Glaube bestanden haben. In der Tat erzählten noch Togoneger, die gegenüber den nordpazifischen Indianern einer erheblich höheren Kulturstufe angehören, an Spieth, in alten Zeiten habe bei ihnen die Ansicht bestanden, jedes Dorf habe seine besondere Sonne und seinen besonderen Mond; in neueren Zeiten sei aber die Ansicht durchgedrungen, daß diese Meinung falsch sei[1]). Die Vorstellung, die im Osten erscheinende Sonne sei dieselbe, die am Abend zuvor im Westen untergegangen, ist aber wohl noch weniger einleuchtend als die andere, an verschiedenen Orten scheine die gleiche Sonne. Es ist also wohl begreiflich, daß, solange der Sonnenuntergangsmythus seinen ursprünglichen Inhalt bewahrte, er sich unmöglich mit der andern Vorstellung einer unmittelbaren Errettung des Sonnenhelden aus dem Ungeheuer verbinden konnte. Das wäre höchstens in den Polarregionen im Hochsommer möglich gewesen, in Gegenden, in denen die spärlichen Reste solch unmittelbarer Sonnenuntergangsmärchen heute wenigstens nicht mehr aufzufinden sind, wogegen sie uns, abgesehen von den südlicheren Küstenländern Nordwestamerikas, noch in Melanesien begegnen. Wohl aber ist es möglich, daß dasselbe Motiv in umgekehrter Form, als Sonnenaufgangsmythus, erscheint: die über den Horizont auf-

[1]) J. Spieth, Die Ewe-Stämme, S. 355.

steigende Sonne als ein Mann, der aus dem Rachen eines Ungeheuers hervorkommt. Doch wo diese Vorstellung anklingt, hat sie sich zu einem selbständigen Mythus gestaltet, der nicht an einen unmittelbar vorausgegangenen Sonnenuntergangsmythus gebunden ist, wenn er auch in einem psychologischen Zusammenhang mit dem letzteren steht, insofern die Vorstellung des Verschlungenwerdens jedenfalls die näherliegende ist. In der Tat hat Codrington eine sehr altertümlich anmutende Erzählung von einer der melanesischen Inseln (Ysabel Island) bewahrt, in der uns diese Umwandlung eines Sonnenuntergangs- in ein Sonnenaufgangs- oder eines Verschlingungs- in ein Befreiungsmärchen sprechend entgegentritt: »Ein Fischer saß auf einem Hügel nahe dem Strand und blickte auf die See herab. Da sah er, wie das Wasser des Meeres schwarz wurde und Blasen trieb. Nun ging er hinab, legte am Ufer Keule und Schild nieder und schwamm in die See. Dann steckte er einen Obsidian in sein Ohr und tauchte unter. Da kam ein großer Fisch auf ihn zu, verschlang ihn und schwamm mit ihm ostwärts, bis sie an eine seichte Stelle kamen. Hier legte sich der Fisch hin, der Fischer aber erinnerte sich an den Stein in seinem Ohr, schnitt damit den Bauch des Fisches von innen auf und schlüpfte heraus. Da sah er, wie dicht neben ihm plötzlich der Sonnenmann aus einer Öffnung emporstieg. Er befahl dem Fischer ihn auf seinem Weg am Himmel zu begleiten. Als sie eine Zeitlang gegangen waren, kamen sie im Dorf der Sonnenkinder an, bei denen der Fischer blieb, und die er lehrte, wie man aus roher Nahrung mittels des Feuers gekochte bereite. Dann zogen auch die Sonnenkinder ihres Weges, verboten aber dem Fischer ihnen zu folgen. Als er es dennoch tat, ließen ihn jene durch ein Loch des Himmels herabblicken, und er bemerkte nun, daß er wieder gerade über dem Hügel seines Heimatdorfes war. Da versorgten die Sonnenkinder ihn noch mit Samen, machten eine Kiste und banden ein Seil daran. Der Fischer setzte sich in die Kiste, und die Sonnenkinder ließen das Seil zur Erde herab, wo jener wohlbehalten wieder bei den Seinigen ankam[1]).

Daß diese Geschichte aus einer Mischung verschiedener Märchenmotive besteht, die erst verbunden wurden, als die ursprüngliche Bedeu-

[1]) Codrington, The Melanesians, p. 365 ff.

tung teilweise verdunkelt war, ist unverkennbar. Sie beginnt als ein gewöhnliches Verschlingungsmärchen, das, wie es auf Erden spielt, so auch möglicherweise ursprünglich nichts mit einem Sonnenmärchen zu tun hatte. Dann hat offenbar eines jener Sonnenaufgangsmärchen herübergewirkt, nach denen die Sonne des Morgens plötzlich aus der Tür ihrer Hauses tritt. Mit dieser Vorstellung hat sich aber noch die andere des Sonnenuntergangs als einer Verschlingung der Sonne durch ein Fischungeheuer verwebt. Zu beiden ist endlich die einer verborgenen Rückwanderung der Sonne während der Nacht von Westen nach Osten hinzugetreten: das klingt in dem Schwarzwerden des Meeres und in dem Weg des Fisches von Westen nach Osten an. Gleichwohl ist es nicht der Sonnenmann selbst, der sich aus dem Fisch befreit, sondern die Erscheinung des Sonnenaufgangs wird einer andern, wohl noch früheren Gruppe von Sonnenmärchen entnommen, in der die Sonne des Morgens aus der Türe ihres Hauses tritt[1]). Der Fischer ist daher zu einem bloßen Begleiter des Sonnenmanns nach seinem Hause geworden, das irgendwo sonst am Himmel gedacht wird. In dem Herablassen in einer Kiste spielt endlich aus einer andern Märchengruppe, die wir unten kennen lernen werden, das Truhenmotiv herein. Ebenso klingt aus einer verbreiteten Gruppe von Kulturmärchen das Feuerholen aus dem Himmel mit der damit verbundenen Unterweisung in der Nahrungsbereitung an (vgl. unten 7). Aber da diese Tat im Märchen meist einem menschlichen Urahnen zugeschrieben wird, so hat sich die Anwendung des Motivs umgekehrt: nicht der Fischer lernt von den Sonnenkindern die Kunst des Kochens, wie man erwarten sollte, da doch sie das Feuer besitzen, sondern jener unterweist diese, — eine Umstellung, in der sich wiederum die Verdunkelung der ursprünglichen mythischen Motive verrät. Nicht minder zeigt sich diese auch in der Mischung der verschiedenen, ganz abweichenden mythischen Vorstellungen angehörigen Züge, wobei dann diese Mischung jedenfalls ihrerseits wieder die Verdunkelung begünstigen mußte. Dabei tritt nun ein neues Moment hervor: das Märchen bringt das Sonnenuntergangsmotiv der Verschlingung durch ein Ungeheuer mit dem Sonnenaufgang in Verbindung, und es führt zu dem Ende zwei Hilfsmotive ein, die

[1]) Vgl. hierzu das primitive Himmelsmärchen auf S. 71.

verborgene Wanderung von Westen nach Osten und die gewaltsame Öffnung des Fischbauchs, die in einem früheren Stadium vielleicht durch den Sonnenmenschen selbst erfolgte, und die jetzt dem begleitenden Fischer überlassen geblieben ist. Dann müssen aber schon in der ursprünglichen Fassung des Märchens der Unter- und der Aufgang der Sonne Inhalte verschiedener Erzählungen oder mindestens ganz verschiedene Teile einer einzigen gebildet haben. Auch spricht alles dafür, daß das Verschlingungsmotiv zunächst nur der Erscheinung des Sonnenuntergangs zugeteilt war und erst später durch das von irdischen Vorbildern des gleichen Märchenstoffes stammende Motiv der gewaltsamen Öffnung des Fischbauchs mit dem Sonnenaufgang in Verbindung gebracht wurde. Immerhin blieben beide Vorgänge vermöge der räumlichen und zeitlichen Trennung einander noch fern genug, daß hier leicht Verdunkelungen und Verschiebungen eintreten konnten, wie sie unverkennbar bei dem obigen melanesischen Märchen stattfanden.

Diesen außerordentlich spärlichen und selbst an den Orten, wo sie sich vorfinden, nie vollkommen rein erhaltenen Beispielen unzweifelhafter Sonnenunter- und Sonnenaufgangsmärchen gegenüber ist nun die Zahl der nach ihrem unmittelbaren Inhalt auf der Erde spielenden Verschlingungsmärchen geradezu Legion, und ihre Formen sind zugleich überaus mannigfaltig je nach der besonderen Art, wie die Verschlingung geschieht, wie der Aufenthalt des Helden im Fischbauch, und wie endlich seine Rettung aus diesem geschildert wird. Nur in dem einen Punkt stimmen alle diese Märchen überein, daß der Verschlungene wieder gerettet wird, mag ihm nun ein Befreier von außen zu Hilfe kommen oder er selber sich den Weg bahnen, und mag er aus dem Rachen des verschlingenden Ungeheuers oder durch ein in dessen Eingeweide gebohrtes Loch hervorkriechen. Man pflegt nun gerade diese Verbindung der Verschlingung mit der nachherigen Rettung als einen Beleg dafür anzusehen, daß es sich hier überall um einen ursprünglichen Sonnenmythus handle, da nur die Sonne dieses Schauspiel des Verschwindens und Wiedererstehens nacheinander biete, während auf Erden der von einem Untier Verschlungene kaum jemals wieder aus diesem gerettet werde. Aber das Märchen schildert ja nicht die Wirklichkeit selbst, sondern die auf Grund allgemein menschlicher Triebe und Wünsche phantastisch umgedichtete. So gehören denn

auch vor allem die Verschlingungsmärchen zugleich zur großen Klasse der Glücksmärchen, und da ist es denn schlechthin undenkbar, daß der Erzähler den Glückshelden im Bauch des Ungeheuers stecken läßt. Auf irgend einem Wege muß dieser wieder heraus, und als der befriedigendste wird natürlich der vorgezogen, daß sich der Held durch eigne Kraft befreit, und das geschieht wieder am vollkommensten, wenn er sich selbst mit der Waffe, die ihm zu Gebote steht, seinen Weg bahnt. Auf der andern Seite haben wir oben gesehen, daß die ursprünglichen solaren Verschlingungsmärchen nur Sonnenuntergangsmärchen sind, und daß die Übertragung auf den Sonnenaufgang aus begreiflichen Gründen wahrscheinlich nie eine vollständige gewesen ist, ja daß sie in der Form einer unmittelbaren Verbindung der Verschlingung und der darauf folgenden Befreiung eines und desselben Sonnenmenschen möglicherweise niemals bestanden hat. Und doch bildet gerade dieser Fall bei den auf der Erde spielenden Verschlingungsmärchen die Regel. Demnach ist es offenbar weit wahrscheinlicher, daß hier das Wiederbefreiungsmotiv in dem irdischen Märchen entstanden und, wenn es je in dem himmlischen vorgekommen sein sollte, aus jenem in dieses herübergewandert ist, nicht umgekehrt. Auf der andern Seite läßt sich nicht verkennen, daß in vielen der Verschlingungsmärchen, die auf Erden ihren Schauplatz haben, einzelne Züge vorkommen, die an die Sonnenuntergangsmärchen erinnern. Dahin gehört nicht die Errettung aus dem Bauch des Ungeheuers, auch nicht die auf einem gewaltsam eröffneten Weg, wobei dann meist das Ungeheuer selbst zu Grunde geht. Wohl aber gehört hierher der merkwürdige Zug, daß sich in manchen dieser Erzählungen der Verschlungene in dem Bauche des Ungeheuers ein Licht anzündet, oder daß in andern Fällen von der großen im Fischbauch herrschenden Hitze geredet wird, wobei dann beidemal der Gerettete durch die Verbrennung seine Haare verliert. Mag nun auch die erhöhte Temperatur im Innern des Ungeheuers an sich noch nicht als eine zwingende Analogie angesehen werden, da sie möglicherweise auf die natürliche Wärme der inneren Organe eines Tieres bezogen werden kann, die auch dem primitiven Menschen bekannt ist, so liegt es doch nahe genug, sie mit jener Feuerentzündung im Fischbauch in Verbindung zu bringen und als eine Abschwächung dieses kräftigeren Motivs zu betrachten, die möglicherweise später

eben unter dem Einfluß einer gewissermaßen rationalisierenden Umdeutung des Feuers in die wirklich beobachtete innere Wärme entstanden sein könnte. Jedenfalls ist aber das Feueranzünden selbst einer solchen Übertragung aus dem Sonnenuntergangsmärchen um so dringender verdächtig, je unmotivierter diese Handlung im ganzen sonstigen Zusammenhang der Erzählung erscheint. So gibt es denn auch begreiflicherweise Fälle, in denen eine solche assimilative Wirkung der himmlischen Form des Verschlingungsmythus auf eine irdische möglich, aber unsicher ist. Dahin gehört z. B. das folgende melanesische Märchen: »Einst lebte ein Kannibale so groß wie ein Baum, der alle Menschen, deren er habhaft werden konnte, verschlang, so daß schließlich das ganze Dorf entfloh mit Ausnahme einer Frau, die sich in einer Höhle verborgen hielt und hier einen Sohn gebar. Nachdem dieser zwanzig Jahre alt geworden, beschloß er das Ungeheuer zu töten. Er baute sich ein Haus auf einem hohen Baum und wartete ab, bis der Kannibale herankam. Dann warf er ihm zuerst Steine, hierauf Felsblöcke und endlich, nachdem er ihm auch noch das eine Auge ausgestochen hatte, ein brennendes Scheit Holz in den Schlund. Da verendete der Riese, das Volk aber kehrte, als es die Kunde vernahm, zurück, der Knabe heiratete die Tochter des Riesen und wurde ein großer Häuptling« [1]. So verführerisch es erscheinen mag, hier nach bekannten Mustern einen Sonnenmythus oder allenfalls auch, indem man das dem Riesen ausgestochene Auge zu Hilfe nimmt, einen Mondmythus zu konstruieren, so wird man doch, wenn man die oben geforderten Kriterien anwendet, in diesem Fall selbst eine assimilative Einwirkung der Sonnenuntergangsvorstellung auf das irdische Verschlingungsmärchen zweifelhaft lassen müssen. Denn der dem Ungeheuer in den Rachen geworfene Feuerbrand kann immerhin auch als eine natürliche Waffe zu dessen Tötung gelten, die eine solche Assoziation nicht unbedingt nötig macht, sie aber freilich auch nicht ausschließt.

Doch abgesehen von diesen an sich seltenen zweifelhaften Fällen ist die Zahl der Mythenmärchen, in denen ohne solche direkte Motive im Innern des verschlingenden Ungeheuers ein Feuer entzündet wird, zwar ansehnlich genug, um den Zufall auszuschließen; aber sie bleibt

[1]) H. H. Romilly, From my Verandah in New Guinea, 1889, p. 120 ff.

klein gegenüber der Masse von Verschlingungsmärchen, bei denen irgendwelche Beziehungen zu Himmelserscheinungen überhaupt nicht vorhanden sind. Wo nun das Merkmal der unmotivierten Entzündung des Feuers fehlt, wo nicht einmal der Wärme im Fischbauch gedacht ist, sondern die ganze Erzählung einfach als eine wunderbare Rettung aus einer den Menschen oft genug auf Erden bedrohenden Gefahr auftritt, da liegt natürlich nicht der geringste Grund vor, in dem Verschlingungsmotiv als solchem einen auf die Erde übertragenen Sonnenmythus zu sehen. Die folgenden Beispiele werden genügen, dies an den drei typischen Formen irdischer Verschlingungsmärchen zu veranschaulichen. Die erste Form besteht in der Verschlingung und nachherigen Errettung aus dem Bauche des Ungeheuers durch gewaltsame Öffnung desselben, ohne daß jedoch dieser Flucht das Anzünden eines Feuers vorangeht. Hierher gehört eine schon oben unter den Glücksmärchen angeführte Kaffirerzählung (S. 91 ff.). Als Sikulume von seiner ersten mit andern Knaben unternommenen abenteuerlichen Wanderung nach Hause kommt, findet er das ganze Dorf ausgestorben. Nur ein altes Weiblein ist übrig geblieben, das ihm erzählt, alles sei von einem furchtbaren Ungeheuer verschlungen worden. Da steigt er in den Fluß, in dem das Ungeheuer lebt und läßt sich ebenfalls von diesem verschlucken. In dem Magen des Tieres trifft er seinen Vater, seine Mutter und alle andern Leute des Stamms samt ihrem Vieh. Er nimmt dann sein Messer und durchsticht das Ungetüm von innen nach außen, so daß dessen Blut hohe Wellen treibt und es selbst stirbt. Sikulume aber erweitert die Wunde, bis alle, die gefangen gewesen waren, Menschen und Vieh, wieder aus dem Bauch des Tieres hervorkommen. Diese Geschichte trägt offenbar kein einziges Merkmal, das veranlassen könnte, sie auf einen Himmelsvorgang zu beziehen. Auch würde es gezwungen sein, bei dem Blut des Ungeheuers etwa an die Abendröte zu denken. Denn dieser Zug ist ja in dem Inhalt der Erzählung selbst zureichend begründet, und es liegt daher kein Anlaß vor, hierzu eine andere Erscheinung herbeizuziehen, die mit diesem Inhalt in keiner Verbindung steht.

Als Beispiel des zweiten Typus, der Errettung des Verschlungenen in Verbindung mit der Erwähnung der inneren Hitze des Ungeheuers mag das folgende Märchen der Kawitchin-Indianer von der nordpazi-

fischen Küste dienen: »Zwei Knaben fuhren eines Tags auf ihrem Boot in die See. Da erblickten sie aus der Ferne einen Walfisch. Sie überhäuften nun diesen mit Schmähreden und hörten auch dann nicht auf, als das Tier näher kam und sie bedrohte. Da, als sie zum viertenmal auf seine Warnung nicht hörten, verschlang sie der Wal samt ihrem Boote. Als sie nun so im Magen des Wals saßen, erlaubte ihnen dieser von seinem Fleische zu essen. Nur seinen Magen sollten sie nicht angreifen, sonst müsse er sterben. Die Knaben aber fürchteten, der Wal möchte sie zu weit ins Meer hinaustragen. Sie schärften also ihre Steinmesser und zerschnitten seinen Magen. Da starb der Wal, trieb auf den Wellen umher und strandete schließlich an der Mündung eines Flusses. Hier schrieen die Knaben, damit die Leute sie hörten, und als diese herbeikamen, erkannte ihr Vater sie an ihren Stimmen. Da nahmen die Leute ihre Steinmesser, öffneten den Wal, und die Knaben kamen heraus. Es war aber so heiß im Bauche des Wals gewesen, daß sie ihre Haare verloren hatten«[1]. Eine in das Binnenland von einem Fischer- auf ein Jägervolk übertragene Variante dieser Erzählung ist die folgende der Cherokesen: »Ein riesiger Fisch verschluckte dereinst einen Jäger. In dem Magen des Tieres war es sehr heiß und der Jäger suchte daher zu entkommen. Er nahm eine Muschelschaale und bohrte sich mit ihr einen Weg nach außen. Als er hervorkam, war er aber durch die Säfte des Fisches für immer kahl geworden«[2]. Auch diese Erzählungen würde man, wenn sie für sich allein stünden, wohl nur für gewöhnliche Abenteuermärchen halten, die von Anfang an so gut wie sonstige See- und Ungeheuergeschichten keinen weiteren Inhalt hatten als den, der noch jetzt zu erkennen ist. Dennoch fällt ein Zug auf, der andern wunderbaren Errettungen ähnlicher Art fehlt: das ist die Hitze im Innern des Ungeheuers, die in der einen, wahrscheinlich ursprünglicheren Version ausdrücklich als so groß geschildert wird, daß sie die Haare der Verschlungenen verbrannte, — eine Hitze, bei der man, da sie denn doch die gewöhnliche innere Wärme eines Tieres überschreitet, unwillkürlich an eine Beimischung fernerer Motive denken wird.

---

[1]) Boas, a. a. O. S. 51.

[2]) James Mooney, Myths of the Cherokee, Ethnol. Rep. Washington, XIX, 1, 1900, p. 320.

Dieser Verdacht gewinnt nun in der Tat durch die Märchen des dritten Typus, bei denen im Bauch des Ungeheuers ein Feuer brennt, das meist von dem Verschlungenen selbst entzündet wird, eine Stütze. Dahin gehört z. B. die folgende, dem weitverbreiteten Kreis der Rabenmärchen entnommene Geschichte der Tlinkitindianer: ›Einst ließ sich Jelch der Rabe von einem Walfisch verschlucken. Er machte es sich in dem Magen des Untiers bequem und zündete ein kleines Feuer an. Da bat ihn der Wal, sich in Acht zu nehmen, daß er nicht sein Herz verletze, sonst müsse er sterben. Doch Jelch konnte der Versuchung nicht widerstehen und pickte von Zeit zu Zeit trotz der wiederholten Bitten des Tieres an dem Herzen. So starb der Wal. Aber der Rabe wußte nicht, wie er wieder herauskommen sollte. Da strandete der Körper des Wals, und die Leute kamen, den Speck von ihm abzulösen. Jelch dachte jetzt bei sich: wenn nur einmal jemand bis zu mir herabschnitte. Kaum gedacht, so ging sein Wunsch in Erfüllung, und Jelch flog von dannen«[1]). Hier ist die Bitte des Wals, sein Herz zu schonen, dieser mit der obigen Erzählung von den zwei Knaben gemein, was eine Beeinflussung sehr wahrscheinlich macht und daher die Vermutung verstärkt, die Hitze im Bauch des Fisches, von der dort die Rede war, sei eine bloße Abschwächung des Feuers in ihm. Dagegen fehlt das Verbrennen der Haare, wenn nicht etwa der in andern Märchen der Tlinkit und auch sonst häufig vorkommende Zug, daß der Rabe erst durch die Berührung mit Feuer schwarz geworden sei, ursprünglich ergänzend für das Motiv der Enthaarung eingetreten ist. Dies macht eine Variante dieser Erzählung nicht unwahrscheinlich, in die zugleich die in der Regel mit diesem Schwarzwerden im Zusammenhang stehende Rolle des Raben als Feuerbringer hineinspielt. Sie stammt von den Eskimos der Behringsstraße und ist überdies durch die Beimischung des Gespensterhaften für diese nördlichsten Stämme charakteristisch: »Als der Rabe sich (nach manchen zuvor erzählten Abenteuern) wieder aus einem Menschen in einen Vogel verwandelt hatte, sah er einen Wal vorbeischwimmen, und er flog in dessen offenen Rachen. Da fand er sich in einem wohnlichen Raum, in dem eine Lampe brannte. An der Lampe saß eine schöne Frau,

[1]) Boas, a. a. O. S. 315 f.

die sich ihm als der Geist des Wals zu erkennen gab. Sie verbot ihm, ein Rohr zu berühren, aus dem beständig Öl in die Lampe träufelte. Er gehorchte aber nicht, sondern brach ein Stück von dem Rohr ab und verzehrte es, da es süß schmeckte. Da kam die Frau nie wieder, der Wal aber starb und trieb ans Land. Männer kamen, fanden ihn und bohrten ein Loch in seinen Leib. Aus diesem entfloh der Rabe. Als er fort war, fiel ihm aber ein, daß er seinen Feuerbohrer vergessen hatte, und er kehrte zurück, diesen zu holen« [1]). Hier ist das Verschlingungsmotiv deutlich mit einer Episode der Feuerbringungslegende zusammengeflossen, als deren Träger in diesen Gegenden in der Regel der abwechselnd sich in Vogel oder Mensch verwandelnde Rabe gilt, und es mag sein, daß diese Assoziation mit dem Feuerzauber durch die Vorstellung des Feuers im Fischbauch angeregt worden ist. Dieses selbst erscheint jedoch hier wie in den andern Erzählungen gleicher Art so wenig durch die Verschlingung an sich motiviert, daß die Annahme, sie sei von einem andern Mythenkreis her hinzugekommen, mindestens sehr wahrscheinlich ist. Daß aber dann, sobald einmal bei den gleichen Völkern Sonnenuntergangsmärchen umgingen, wie wir sie oben kennen lernten, vor allem an eine Einwirkung der letzteren gedacht werden muß, ist einleuchtend.

Aus diesem Verhältnis pflegen nun diejenigen Mythologen, die in den Himmelserscheinungen überhaupt die ursprünglichsten Quellen der Mythenbildung sehen, zweierlei zu schließen: erstens soll der Sonnenuntergangsmythus in toto in jene irdischen Formen des Märchens übergegangen, diese sollen also lediglich in die nähere Umgebung des Menschen projizierte Sonnenuntergangsmythen sein; und zweitens sollen wahrscheinlich auch die andern Verschlingungsmärchen, so lange nur, wie bei den Erzählungen des ersten der drei oben geschilderten Typen, eine wunderbare Rettung aus dem Innern des Ungeheuers stattfindet, als abgeblaßte Umwandlungen des gleichen Sonnenunter- und Sonnenaufgangsmotivs zu deuten sein. Daß zu der letzteren Annahme keinerlei Berechtigung vorliegt, weder in den objektiven Bedingungen beider Naturerscheinungen, noch auch in den subjek-

[1]) E. W. Nelson, The Eskimo about Bering Strait, Ethnol. Rep. XVIII, 1, 1899, p. 464 f.

tiven der Mythenentwicklung, wurde oben schon bemerkt. Objektiv bilden die Sonnenuntergangs- und die Sonnenaufgangsmythen getrennte Mythenstoffe, und psychologisch ist es undenkbar, daß die unzähligen Anlässe, die die irdische Umgebung zur Ausbildung von Verschlingungs- und Rettungsmärchen gibt, vor dem einen, himmlischen gänzlich in den Hintergrund getreten seien. Dies ist um so undenkbarer, als man ja doch schließlich zugestehen muß, daß die Verschlingung durch das Ungeheuer überhaupt ein irdischer Vorgang ist, der die mythologische Apperzeption der Himmelserscheinung bestimmt hat, nicht umgekehrt. Aber auch in den Fällen, wo das Feuer im Bauch des verschlingenden Ungeheuers oder in abgeblaßter Form dessen innere Wärme auf eine Beziehung zum Sonnenuntergang hinweist, ist durchaus nicht anzunehmen, damit sei auch der ganze Märchenstoff aus einer Umwandlung des himmlischen in ein irdisches Phänomen hervorgegangen. Vielmehr zeigt gerade das Märchen überall und so auch das Verschlingungsmärchen in andern begleitenden Zügen, wie leicht hier bloß einzelne Motive herüber- und hinüberwandern, und wie oft sogar aus einem an sich verschiedenen Mythengebiet einzelne Elemente assimiliert werden können. So bieten die obigen Beispiele des dritten Typus, besonders das letzte, eine unverkennbare Assoziation mit den die Feuerbringung behandelnden Kulturmärchen, ohne daß irgend daran zu denken wäre, nun die ganze Erzählung als eine Feuerbringungsmythe aufzufassen. Nicht minder haftet aber das Feuer im Bauch samt dem mit ihm in direkter Verbindung stehenden Verlust des Haares dem übrigen Märcheninhalt viel zu äußerlich an, als daß es hier zu einem wesentlichen Grundmotiv des Vorgangs gemacht werden könnte. Auch hier handelt es sich daher augenscheinlich um eine A s s i m i l a t i o n der Elemente verschiedener Märchengruppen, nicht um einen Übergang der einen Gattung in die andere. Dabei ist diese Assimilation hier wie in den meisten andern Fällen offenbar eine wechselseitige. Zunächst hat das geläufige terrestrische Verschlingungsmärchen den himmlischen Vorgang in seinen allgemeinen Zügen sowie in einzelnen besonderen Vorstellungen, wie in der Apperzeption der Wolke als eines Fisches, einer Schlange, eines Drachen, assimiliert, und dann ist das beim Sonnenuntergang im Innern des verschlingenden Ungeheuers gesehene Feuer hinwiederum von einer Anzahl irdischer

Verschlingungsmärchen assimiliert worden. In den Gebieten, in denen heute noch beide, die solaren und die terrestrischen Märchen, nebeneinander vorkommen, in den Ländern des nordwestlichen Amerika, sind sie so von den Eskimos der Behringsstraße an bis herab nach Californien oft noch unmittelbar nebeneinander zu finden, so daß es bei der großen Ähnlichkeit dieser Mythenstoffe zu verwundern wäre, wenn sie nicht aufeinander gewirkt hätten.

Aber auch noch in den Mythologien der europäisch-asiatischen Kulturvölker sind Mythen und Mythenfragmente erhalten geblieben, die auf solche Einwirkungen hinzuweisen scheinen, obgleich hier sichere Spuren jener nur noch bei primitiven Völkern vorkommenden rein solaren Verschlingungsmythen nicht zu finden sind. Denn die drei oben angeführten terrestrischen Verschlingungsmärchen sind über die ganze Welt verbreitet, darunter vereinzelt auch die, in denen der Held im Bauch des Ungeheuers ein Feuer anzündet, oder in denen er durch die Hitze im Innern desselben seines Haares verlustig geht. Noch viel zahlreicher sind freilich die andern, bei denen zu einer Einwirkung von Himmelsmärchen kein Anhaltspunkt vorliegt, weil sie sich, ganz wie das Kaffirmärchen von Sikulume, durchaus nur im Kreis des gewöhnlichen Abenteuer- und Glücksmärchens bewegen [1]). Gleichwohl bieten manche unter den Mythen

---

[1]) Zahlreiche Beispiele sind gesammelt von Leo Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes, I, 1904, S. 59ff. Einzelne von ihnen nebst Analogien aus der Mythologie der alten Kulturvölker hat auch Hans Schmidt erörtert in seinem Buche: Jona, eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte, 1907. Beide Forscher gehen dabei freilich von der auch sonst in mythologischen Untersuchungen sehr häufig befolgten Maxime aus: wenn einzelne Fälle einer größeren Gruppe von Mythen ein mit Wahrscheinlichkeit auf eine Himmelserscheinung zu beziehendes Merkmal enthalten, so seien auch die übrigen Fälle, denen dieses Merkmal fehlt, die aber sonst ihrem allgemeinen Charakter nach zur selben Klasse gerechnet werden können, auf das gleiche Himmelsmotiv zurückzuführen. Demzufolge betrachten sie nicht nur diejenigen Verschlingungsmythen, die den Zug des Feueranzündens oder eventuell auch solche, die bloß den der inneren Hitze und des Haarverlustes des Geretteten enthalten, sondern auch die, in denen sich dieser selbst einen Weg nach außen bahnt und schließlich überhaupt alle, in denen ein Ungeheuer einen Menschen verschlingt und der letztere gerettet wird, als ursprüngliche Sonnenuntergangsmythen. Das wäre nur erlaubt, wenn Verschlingungen durch Ungeheuer auf Erden nicht vorkämen, oder wenn sich das Märchen bei jeder Rettungsgeschichte genau an die Wirklichkeit hielte. Da von beidem das Gegenteil zutrifft, so ist klar, daß diese Art der Mytheninterpretation den zu beweisenden Satz bereits als Axiom voraussetzt.

dieser Art insofern ebenfalls interessante Belege für die große Verbreitung jener Assimilationswirkungen zwischen solaren und terrestrischen Mythenelementen, als gerade hier Beispiele vorkommen, in denen sich die Märchentradition in verschiedene Richtungen zu verzweigen scheint, so daß die eine Gruppe eine assimilative Einwirkung von einem bestimmten mythischen Inhalte her erfahren hat, während eine andere davon freigeblieben ist. So ist die Erzählung von der Rettung der Hesione durch Herakles, wie wir sie bei Apollodor lesen, und wie sie nach sonstigen Andeutungen die geläufige war, ein einfaches Heldenabenteuer, bei dem nur eine absolut willkürliche Mythendeutung an einen solaren Ursprung denken kann: Hesione wird, um dem Befehl des Orakels zu genügen, am Meeresstrand an einen Felsen gefesselt und hier dem Fischungeheuer als Opfer dargeboten. Da kommt Herakles des Weges und befreit sie, indem er das Ungeheuer tötet (Apollodor, II, 5, 9). Weder Hesione noch Herakles werden aber von dem Fisch verschlungen; die Geschichte gehört also überhaupt nicht in den Kreis der Verschlingungsmythen. Nun scheint freilich, worauf nicht bloß Lykophron, ein spät hellenistischer Dichter, dessen Zeugnis für den Ursprung des Mythus an sich nichts beweisen würde, sondern auch ein Fragment des Hellanikos hindeutet, eine andere Version dieser Erzählung im Umlauf gewesen zu sein, nach welcher Herakles selbst in den Bauch des Ungeheuers sprang und die Jungfrau befreite, indem er jenem die Bauchwände von innen durchschnitt. Hans Schmidt schließt daraus, diese Version sei wahrscheinlich die ursprünglichere und die andere aus ihr durch Abschwächung entstanden [1]). Selbstverständlich ist es aber nicht nur ebensogut möglich, sondern nach dem Vorbilde der oben besprochenen Wechselwirkungen auf diesem Gebiete sogar wahrscheinlicher, daß andere umlaufende Märchen, in denen das Hereinspringen des Helden in den Rachen des Fisches und das gewaltsame Herausdringen aus diesem vorkamen, auf den Heraklesmythus assimilierend gewirkt und so diese Variante erzeugt haben. Doch wie dem auch sei, ob die gewöhnliche Form oder die allem Anscheine nach mehr sporadische die ursprüngliche gewesen ist, jedenfalls wird damit die Heraklessage noch nicht zu einem Sonnenuntergangsmythus, sondern sie bleibt, was sie zuvor

[1]) Hans Schmidt, Jona, S. 3 ff.

war, ein Heldenabenteuer, das nur im zweiten Fall in jene Reihe zahlreicher Verschlingungsmythen terrestrischen Ursprungs aufgenommen ist, wie wir sie in dem Sikulumemärchen oben kennen lernten. Ähnlich verhält es sich mit der Sage von Perseus und Andromeda, die ja, wie man mit einigem Grund vermutet, das ältere Vorbild jener Heraklesmythe ist. In ihr fehlt es vollends sowohl bei den früheren Schriftstellern wie in den Überlieferungen der Kunst an jeder Andeutung des Verschlingungsmotivs [1]). Ebensowenig ist die rettende Tat mit den astralen Deutungen, die man der Gestalt des Perseus zu geben sucht, in eine Beziehung zu bringen. Vielmehr ist es diesmal nur jener späthellenistische Dichter Lykophron, der auch hier den Helden durch das Meerungeheuer verschlingen läßt [2]). Wahrscheinlich ist also die Perseussage überhaupt nie ein Verschlingungsmythus gewesen,

[1]) Vgl. hierzu E. Kuhnert in Roschers Mytholog. Lexikon, III, S. 2000 ff.

[2]) Hans Schmidt, a. a. O. S. 19 f. Schmidt weist übrigens noch auf ein Vasenbild des Museum Greg. Welcker, Taf. 24, reproduziert bei Schmidt S. 23, hin, auf welchem anscheinend auch in die Jasonsage ein Verschlingungsmythus verwebt wird, wahrscheinlich indem Jason, statt in Zauberschlaf zu verfallen, wie in der gewöhnlichen Sage, von dem Drachen, den er nachher tötet, verschlungen worden ist und in dem auf dem Bilde dargestellten Moment eben wieder ausgespieen wird. Auch hier fehlt übrigens das Feuer- so gut wie das Haarmotiv. Vielmehr zeigt im Gegenteil Jason lang herabhängendes Haupthaar. Ist demnach dieses Bild kein Zeugnis für einen Sonnenuntergangsmythus, so läßt es dagegen vermuten, daß die Verwebung des Verschlingungsmythus mit andern Mythenstoffen in Gegenden, in denen überhaupt die Ungeheuermythen eine Rolle spielten, auch sonst sich einstellte. Übrigens hat H. Schmidt aus einer Handschrift der Biblia Pauperum des 14. Jahrhunderts auch zwei interessante Jonabilder wiedergegeben, wo auf deren erstem, anscheinend vor der Verschlingung, Jona mit üppigem Lockenhaar, auf dem zweiten, eben aus dem Bauch des Fisches heraussteigend, völlig kahlköpfig abgebildet ist. Daraus wird man schwerlich mit dem Verf. schließen können, in diesen Bildern habe noch irgendwo der Sonnenuntergangsmythus nachgewirkt, und dieser müsse daher an einem Punkt der Erde entstanden sein, wo die Sonne mit Strahlenkrone unter-, aber ohne solche wieder aufgehe, was bei den Inselbewohnern des indischen Ozeans zutreffen soll (Frobenius, a. a. O. S. 194 ff.). Vielmehr liegt es doch wohl auch hier erheblich näher an das irdische Motiv zu denken, das in der Geschichte selbst liegt und nicht dazu nötigt, alle möglichen Verschlingungsmärchen auf die Sonne zurückzuführen und zugleich vorauszusetzen, alle diese Mythen seien von einem einzigen Punkt der Erde ausgegangen; sondern man wird annehmen dürfen, daß wer nach der Vorstellung des Märchenerzählers, wo immer dieser zu Hause sein mag, von einem Ungeheuer »mit Haut und Haaren« verschlungen wurde, mindestens »die Haare lassen« mußte, vollends wenn es im Inneren des Untiers heiß ist oder ein Feuer in seinem Bauche brennt. Darum wird das Kahlwerden höchstens allenfalls indirekt, insofern es eine Folge dieses Feuers ist, auf eine Beziehung zu der solaren Form des Mythus hinweisen.

und wenn sie das Vorbild der ihr Zug um Zug gleichenden Hesionesage war, so verliert für beide, selbst bei der weitherzigsten Neigung, in allen Abenteuermärchen, in denen die Verschlingung durch ein Ungeheuer vorkommt, einen Sonnenmythus zu sehen, dieses Motiv seine Bedeutung.

Stellen sich so alle diese angeblich aus der gleichen Quelle eines solaren Mythus entsprungenen und, wie nicht selten außerdem angenommen wird, von einem einzigen Ort ausgegangenen Mythenstoffe als Inhalte weltverbreiteter Märchen heraus, die unzweifelhaft an vielen Orten entstanden und teilweise assimilierend aufeinander wirkten, so wird es nun auch verständlich, daß analoge Assimilationen noch andere, ursprünglich davon weiter abliegende Märchen umgewandelt haben. Eine der bemerkenswertesten dieser Verbindungen ist die mit dem Motiv der hilfreichen Tiere. Angesichts der großen Verbreitung, deren sich dieses Motiv in der Märchentradition aller Zeiten erfreut, ist allerdings eine solche Verbindung verständlich genug. Merkwürdig bleibt sie aber deshalb, weil sie einen vollständigen Wandel in dem Charakter des verschlingenden Ungeheuers und dadurch in der Handlung selber herbeiführt. Daß unter den Rettungen, die ein hilfreiches Tier vollbringen kann, auch das sichere Geleit über die Untiefen von Strom und Meer nicht fehlt, sahen wir schon. In dem japanischen Märchen (S. 161 f.) trägt sogar ein Tiger seinen Schützling ungefährdet über das Wasser. In der indischen Flutsage ist es ein Wunderfisch, der die Arche Manus dem rettenden Berge zuführt (S. 176). Die Griechen haben dieses Motiv in der schönen Sage von Arion zu einer Verherrlichung der bezaubernden Macht der Musik ausgebildet: die herbeischwimmenden Delphine erretten den Sänger, sobald er seine Leier ertönen läßt, vor dem arglistigen Anschlag der Bootsleute (Herodot, I, 14). Klingt schon in dieser Geschichte das Motiv der dankbaren Tiere an, so erscheint es nun vollends deutlich in einer späteren Delphinsage, der die Arionsage möglicherweise als Vorbild gedient hat, indes außerdem das aus zahlreichen andern Märchen geläufige Thema der Vergeltung für erfahrene Wohltat einwirkte: »Koiranos der Parier hatte in Byzanz Delphine gekauft, sie aber, als sie geschlachtet werden sollten, aus ihren Netzen befreit. Als nun kurz darauf sein Schiff bei einem Seesturm scheiterte, kamen alle seine Begleiter um, ihn selbst nahm

jedoch ein herbeigeeilter Delphin auf den Rücken und trug ihn sicher an den Strand« (Plutarch, De sollert. animal. 36, 12). Aber noch von einer andern Seite her hat sichtlich das Motiv der hilfreichen Tiere auf die alten Ungeheuermythen eingewirkt. Schon die indische Flutsage zeigt nach dieser Richtung, denn der rettende Wunderfisch erweist sich schließlich selbst als eine Verkörperung des Gottes Brahman. Ebenso sind im griechischen Sagenkreis die Delphine gleichzeitig rettende und heilige Tiere. So liegt denn hier noch ein weiterer Wandel der Motive nahe genug: das Tier handelt nicht aus eigenem Antrieb, sondern unter dem Gebot eines rettenden Gottes. Das ist die Form, in der uns der Delphin mit einer dem Märchen so oft eigenen Vertauschung der Rollen in der Dionysoslegende begegnet: »Als der junge Dionysos von Ikarien nach Naxos übersetzen wollte, mietete er von tyrrhenischen Piraten ein Schiff. Die Räuber aber steuerten nach der asiatischen Küste, um dort ihren Fährgast als Sklaven zu verkaufen. Da ließ der Gott im Schiffsraum Weinranken und Epheu sprießen und verwandelte die Ruder und Mastbäume in Schlangen, die Bootsleute, die sich erschreckt ins Meer stürzten, in Delphine (Homer. Hymnen VI, 32 ff.; Ovid, Met. III, 650 ff.)[1]. Ganz als Werkzeug des Gottes und als Retter zugleich erscheint endlich das Tier in dem Walfisch des Jona der biblischen Legende, in der so durch den Zusammenfluß und die Wechselwirkung aller dieser Märchenmotive das einstige Ungeheuermärchen einen religiös-moralischen Inhalt gewonnen hat, während es zugleich wieder zu dem ursprünglichen Verschlingungsmotiv zurückgekehrt ist. Nur ist jetzt die Verschlingung selbst zur rettenden Tat geworden. Als Jona, um sich dem ihm von Jahwe gewordenen Auftrag zu entziehen, von Japho nach Tarsis übers Meer setzt, erregt Jahwe einen Sturm. Die Schiffer werfen Lose, um zu erfahren, wer das Unheil verschuldet habe, und das Los trifft Jona. Aber als er auf sein eigenes Verlangen ins Meer geworfen wird, um den Sturm zu beruhigen, da hat Jahwe Erbarmen mit ihm und beordert einen großen Fisch, Jona zu verschlingen. Drei Tage und drei Nächte bringt Jona im Bauch des Fisches zu, dann wird er von ihm ausgeworfen und begibt sich nun nach Ninive,

[1]) Vgl. hierzu auch Usener, Die Sintflutsagen, 1899, S. 115 ff. Hans Schmidt, Jona, S. 96 ff.

um Jahwes Auftrag zu erfüllen und Buße zu predigen. Die wesentlichen Ingredienzien dieser Erzählung sind allbekannte Märchenzüge: der Seesturm, den ein einzelner Reisegenosse verschuldet, das Loswerfen, um den Schuldigen zu ermitteln, endlich der verschlingende Fisch. Aber diese Bestandteile sind hier, indem sich alles was geschieht dem Willen Jahwes unterordnet, zu einer erbaulichen Legende verwebt, deren moralische Tendenz im zweiten Teil des merkwürdigen Buches in der dem Propheten erteilten Mahnung zum Erbarmen noch einmal bekräftigt wird.

Noch einen weiteren Sproß hat endlich das Märchen vom verschlingenden Ungeheuer getrieben, der nach einer ganz andern Richtung geht; er besteht in der Geschichte vom getäuschten Ungeheuer, dem statt des Fleisches, nach dem es begehrt, ein Stein als Nahrung geboten wird. Immerhin, das Rettungsmotiv hat er mit der vorigen Form gemein: durch den stellvertretenden Stein wird der Held vor der Verschlingung bewahrt. Das bekannteste Beispiel dieser Geschichte ist der Kronosmythus, wie er bei Hesiod zu lesen steht: als Kronos alle seine älteren Kinder verschlungen hat und Zeus als das jüngste geboren werden soll, da geht Rhea mit Mutter Gäa zu Rate. Kronos erhält statt des Kindes einen mit Windeln umwickelten Stein und Zeus wird von Gäa nach Kreta gerettet. Auch der Zug der Wiederbefreiung, in diesem Fall der zuvor verschlungenen älteren Kinder, fehlt diesem Mythus nicht. Nur ist die gewaltsame Rettung durch den listigen Zuspruch der Gäa ersetzt, durch den Kronos veranlaßt wird, die Verschluckten wieder von sich zu geben (Hesiod, Theogonie 465 ff.). In Verbindung mit den in aller Welt vorkommenden Sagen von verschlingenden Ungeheuern begegnet uns das gleiche Motiv noch heute in einzelnen Märchen: so in dem mehrfach erwähnten südafrikanischen Abenteuermärchen. Als Sikulume und seine Genossen vor den Menschenfressern fliehen, bestreichen sie auf den Rat einer alten Frau einen Stein mit Fett, so daß sich die Kannibalen, die ihn wahrscheinlich für Fleisch halten, zuerst um ihn streiten und ihn dann verzehren, ein Vorgang, der sich noch mehrmals wiederholt und die Fliehenden den Vorsprung gewinnen läßt [1]. Etwas gewandelt findet sich das gleiche Motiv in dem

[1]) Theal, Kaffir Folklore, p. 82. Siehe oben S. 91.

deutschen Märchen vom »Wolf und den sieben Geißlein«: der Wolf verschafft sich durch allerlei List in Abwesenheit der Mutter Geiß Eingang in deren Wohnung, und er frißt hier die jungen Geißlein mit Ausnahme des jüngsten, das sich im Uhrkasten versteckt hat. Als die Geiß heimkommt, erfährt sie von ihrem Jüngsten das Unheil. Beide finden den Wolf nach seiner Mahlzeit auf der Wiese schlafend, und in seinem Bauch rumoren die sechs Geißlein. Da schneidet die Mutter Geiß ihm den Bauch auf. Die Jungen spazieren heraus, und statt ihrer füllt sie den Bauch mit sechs Wackersteinen, die den Wolf, als er an der nächsten Quelle seinen Durst löschen will, durch ihre Schwere ins Wasser ziehen, so daß er ertrinkt (Grimm, Nr. 5, vgl. auch das Märchen vom »Rotkäppchen«. Grimm, Nr. 26). Vielfach hat man das Verschlingungsmotiv in der griechischen Kronossage auf einen Import aus phönikischen Kulten bezogen, in denen insonderheit Kinderopfer im Gebrauch waren [1]). Der Mythus pflegt ja auch sonst noch Kultformen in Göttergeschichten umzuwandeln, wobei dann in der Regel dem Kult die primäre, dem Mythus die sekundäre Stellung zukommen wird. Außerdem faßt man aber auch diese Kronossage als einen Sonnenuntergangsmythus auf: der Stein bedeute die Sonne, und Kronos sei der Herr über Licht und Dunkel, der die Sonne wie die andern Gottheiten des Lichts verschlinge und wieder von sich gebe [2]). Damit würde hier die Mythenbildung wieder zu einer allegorischen Dichtung. Auch ist es bezeichnend für diese Mythendeutung, die eigentlich selbst schon die ursprüngliche Mythenbildung begleitet haben müßte, daß sie zwei Sageninhalte von so gänzlich abweichendem Charakter, wie die Legende vom Propheten Jona und den theogonischen Mythus vom kinderverschlingenden Kronos auf ein und dasselbe äußere Grundmotiv zurückführt. Betrachtet man aber beide Sagen nicht, wie es bei diesen naturmythologischen Deutungen geschieht, bloß darauf bedacht, welchem Himmelsvorgang sie allenfalls ähnlich seien, sondern jede im Zusammenhang mit den verschiedenen Abwandlungen der allgemeinen Mythengattung, dem sie angehört, so erhellt zunächst, daß beide innerhalb dieser Gattung der Verschlingungsmythen gewissermaßen an entgegengesetzten Polen

---

[1]) Preller-Robert, Griechische Mythologie⁴, I, S. 53 f.

[2]) A. Kuhn, Entwicklungsstufen der Mythenbildung, 1874, S. 148.

liegen: die Jonageschichte ist eine Legende von scharf ausgeprägtem religiös-sittlichem Charakter, die die Bergung des Propheten im Fischbauch bloß als ein nebensächliches Mittel der erforderlichen Wundermaschinerie zu Hilfe zieht, ein Mittel, das sie natürlich den in zahlreichen Märchenerzählungen verbreiteten Verschlingungsepisoden entnahm, oder, was wohl noch wahrscheinlicher ist: der priesterliche Dichter der Jonalegende mag eines der zahllosen Märchen von den hilfreichen Tieren aufgegriffen und zu seinen Zwecken umgestaltet haben. Daß er aber an den Sonnenuntergang gedacht haben sollte, dazu liegt nicht der allergeringste Anhaltspunkt vor. Fehlen doch der Sage gerade die Momente, die, wie die Feuerentzündung oder die Hitze im Fischbauch, auch nur auf eine assimilative Nebenwirkung der Sonnenuntergangsmärchen bezogen werden könnten. Ganz anderer Art ist die Kronossage. Sie enthält keine Spur vom Motiv der hilfreichen Tiere. Vielmehr ist das menschenfressende Ungeheuer des primitiven Märchens sein unverkennbares Vorbild. Darin folgt jedoch diese Sage nur dem allgemeinen Charakter kosmogonischer Mythen, denen die Steigerung nicht nur ins Übermenschliche, sondern in das Groteske, Furchtbare und nicht ganz selten sogar in das Abscheuliche, wie wir später sehen werden, als ein gemeinsamer Zug zukommt (III, 4). So ist auch der seine Kinder verschlingende Kronos zu einem grotesken Bilde geworden, das, wie so manche andere Bestandteile der Theogonie, schon auf die Griechen abstoßend und sicherlich nicht im mindesten, wie die Jonageschichte auf die Hebräer, erbaulich gewirkt hat. Nur eines hat sie allerdings mit dieser gemein: das ist dies, daß auch sie das Verschlingungsmotiv verwendet. Aber sie hat es nicht mit dem hilfreichen Tier, sondern direkt mit dem furchtbaren Ungeheuer in Verbindung gebracht. Daß Kulte wie der des phönikischen »Moloch« auf die Ausbildung dieser Mythen eingewirkt haben können, ist gewiß nicht zu bestreiten. Doch das Material zur Bildung solcher mythologischer Vorstellungen fand der mythologische Dichter viel unmittelbarer als am Sternenhimmel in seiner Umgebung vor, in den allverbreiteten Ungeheuermythen. In der Tat fehlen auch bei der Kronossage alle Merkmale, die etwa auf assimilative Wechselwirkungen mit solaren Verschlingungsmythen bezogen werden könnten. Sollten sie stattgefunden haben, so sind sie also jedenfalls nicht mehr zu finden, und ihre Annahme bleibt eine willkürliche.

d. Das Truhenmärchen.

Unter dem Namen »Truhenmärchen« sollen hier alle die Erzählungen zusammengefaßt werden, die sich um die Vorstellung eines in irgendeinem Behälter, einer Truhe, Kiste, einem Korb oder Netz geborgenen Wesens, eines Menschen oder Tieres, in den meisten Fällen aber eines Kindes oder eines Zwillingspaars von Kindern, bewegen. Es mag die einheitliche Bezeichung als »Truhenmärchen« hier erlaubt sein, weil in der Tat in der Mehrzahl der Fälle eine Truhe oder Kiste der bergende Behälter ist, weil aber auch da, wo ein Korb, ein Netz oder irgend ein anderes Gehäuse an dessen Stelle tritt, dadurch der Inhalt dieser Art von Erzählungen nicht geändert wird. Dieser Inhalt besteht im allgemeinen darin, daß das in dem Behälter eingeschlossene Wesen oder Paar aus unbekannter Ferne, sei es von der See oder auf einem Fluß geschwommen kommt oder auch durch die Lüfte vom Himmel herabgelassen wird. Die Ankömmlinge sind daher in der Regel zugleich wunderbaren Ursprungs und besitzen selbst den Charakter von Wunderwesen oder, wenn sie Menschen sind, von Kulturheroen. Mit diesem allen Truhenmärchen gemeinsamen Moment der wunderbaren Erscheinung kann sich dann auch das der wunderbaren Errettung der Insassen des Behälters verbinden, an welcher Errettung zumeist irgendwelche höhere Wunderwesen beteiligt sind. In dieser ihnen nicht ausnahmslos, aber sehr häufig zukommenden Eigenschaft stehen die Truhenmärchen in einem gewissen Gegensatz zu den Verschlingungsmärchen, bei denen die Vorstellung der Vernichtung durch das verschlingende Ungeheuer zunächst im Vordergrund steht, während der Gedanke der Errettung erst als eine weitere sekundäre Folge hinzutritt. Dagegen stehen die Truhen- mit den Verschlingungsmärchen darin auf gleichem Boden, daß auch sie Parallelmärchen sind. Auch sie zerfallen in zwei Gruppen, von denen die eine ihren Schauplatz am Himmel, die andere auf der Erde hat. Wie bei der vorigen Klasse, so kann übrigens auch hier die Handlung ein Himmelsmärchen sein, das auf der Erde beginnt oder endigt, indem sie sich, ähnlich wie bei den Verschlingungsmärchen, mit einer Himmelswanderung verbindet. Insbesondere kann das in dem Sinne geschehen, daß die Truhengeschichte selbst zum Bestandteil einer Wandererzählung wird: der

Held steigt etwa an der Pfeilleiter oder an einem Baume, oder er fliegt als Vogel zum Himmel empor und wird dann zuweilen später in einem Korb wieder zur Erde herabgelassen. Im letzteren Fall ist das Truhenmotiv offenbar nur eine Modifikation des für den Abstieg vom Himmel mit Vorliebe verwendeten Seiles.

In seinen einfachsten Gestaltungen schließt sich das solare Truhenmärchen an jene als Episoden der Himmelswanderung bereits erwähnten Sonnenaufgangsmythen primitivster Art an, in denen der Sonnenmann als Träger der Sonne oder diese selbst als menschenähnliches Wesen aus einer Hütte oder einer plötzlich sich öffnenden und rasch wieder schließenden Pforte hervortritt (S. 221 und 237). Dieses der Plötzlichkeit des Sonnenaufgangs entlehnte mythische Bild pflegt nun aber doch erst dem eigentlichen Truhenmärchen Platz zu machen, wenn das Erscheinen der Sonne zugleich als eine Tat der Befreiung aufgefaßt wird, durch die das Tageslicht der Finsternis entrissen worden sei. Dadurch spielen diese als Sonnenaufgangsmythen auftretenden Truhenmärchen teils in die kosmogonischen Mythen teils in die Kulturmärchen hinüber. Beides fällt anfänglich schon deshalb leicht zusammen, weil zwischen der Entstehung gewisser Naturordnungen und der Herbeischaffung von Kulturgütern, also z. B. zwischen der Herbeibringung des Tageslichts und der Kunst der Feuerbereitung, nicht streng geschieden wird, indem man beides auf legendenhafte Kulturheroen zurückführt. Wo als solche früheste Wohltäter des Menschen gewisse Tiere oder pseudomorph zwischen Tier und Mensch stehende, bald die Gestalt des einen bald die des andern annehmende Wesen erscheinen, da knüpft dann auch das solare Truhenmärchen an diese Tierheroen an; und es können hier schon die Gegensätze des feindlichen, dem Menschen das Licht vorenthaltenden und eines andern, jenes durch Gewalt oder List befreienden Wesens sich ausbilden. Daß dabei das Licht in einem Behälter, einer Truhe verborgen ist, aus der es herausgeholt wird, ist dann die nächstliegende Vorstellung. So in dem folgenden, zur Klasse der nordamerikanischen Rabenmythen gehörenden einfachen Märchen: »Einst gab es noch kein Tageslicht, denn die Möwe bewachte es in einer Kiste. Ihr Vetter der Rabe wünschte es aber zu bekommen. Da bewirkte er eines Tages, daß sich die Möwe einen Dorn in den Fuß trat. Der Rabe erbot sich, sie davon zu befreien, dazu aber müsse er etwas sehen.

So veranlaßte er die Möwe, ein wenig ihre Kiste zu öffnen. Er stieß ihr jedoch den Dorn nur tiefer in den Fuß, denn er behauptete, er müsse noch mehr Licht haben, um zu sehen. Da schrie die Möwe und öffnete endlich die Kiste ganz. Seitdem gibt es Tag und Nacht«[1]. In einem weiter ausgeführten, ebenfalls in das Gebiet primitiver kosmogonischer Vorstellungen hereinreichenden Märchen der Eskimos ist es der Rabe selbst, der die Sonne wegen der Bosheit der Menschen in einen Sack steckt. Durch die ihm gebrachten Opfer erweicht, gibt er sie dann von Zeit zu Zeit auf zwei Tage heraus. »Da beschloß der Bruder des Raben, den Leuten zu helfen. Er verwandelte sich in ein kleines Blatt, das seines Bruders Frau mit dem Wasser trank. Sie gebar infolgedessen ein Kind, das beständig nach der Sonne verlangte, so daß der Vater nicht umhin konnte, sie ihm von Zeit zu Zeit zum Spielen zu geben. Einmal aber legte das Kind plötzlich sein Rabengewand an, nahm die Sonne und flog mit ihr zum Himmel. Hier setzte es diese fest und bewog den Himmel, sich mit der Sonne und den Sternen um die Erde zu drehen. Seitdem wechseln Tag und Nacht regelmäßig miteinander. Der junge Rabe aber heiratete später und hatte viele Kinder, die allmählich ganz gewöhnliche Raben wurden«[2]. In einer andern Version der Rabenmythe bei den Tlinkit Britisch-Kolumbiens sind es drei Kisten, in denen ein Häuptling dereinst Sonne, Mond und Sterne gefangen hielt. Sein Enkel Jelch, der in der Kulturlegende der Tlinkit bald als Mensch auftritt bald sich in einen Raben verwandelt, erhält vom Großvater auf sein Bitten zuerst den Kasten mit den Sternen zum Spielen, und er läßt sie an den Himmel entweichen. Dann erhält er auch den Kasten mit dem Monde, mit dem dasselbe geschieht. Endlich nimmt er den dritten mit der Sonne heimlich weg, als der Großvater aus der Tür gegangen ist. Jelch selbst verwandelt sich nun in einen Raben und fliegt von dannen. »Da hörte er Stimmen von Menschen, aber er sah sie nicht, weil noch keine Sonne war. Jelch fragte sie: ‚wollt ihr, daß Licht werde?' Sie antworteten: ‚du betrügst uns, denn du bist nicht Jelch, der allein das Licht bringen kann'. Jetzt öffnete Jelch, um sie zu überzeugen, seinen Kasten, und die Sonne erschien

[1]) Boas, Indianische Sagen, S. 55.

[2]) E. W. Nelson, The Eskimo about Bering Strait, Ethnol. Rep., XVIII, 1899, p. 457 ff.

am Himmel«. An diese Erzählung schließt sich unmittelbar eine andere, die berichtet, wie Jelch von einer fernen Insel das Feuer geholt habe, — also wiederum die Verschmelzung kosmogonischer und kulturmythologischer Elemente in einem einzigen legendarischen Helden[1].

Nun würde es auch hier sicherlich nicht gerechtfertigt sein, wollte man diese Märchen von der Verwahrung der Sonne und der andern Himmelslichter in Kisten für irgendwie festliegende und bei den Stämmen, unter denen sie erzählt werden, heute noch geglaubte Geschichten halten. Abgesehen davon, daß mindestens viele der heutigen Eskimos und der Indianer der kolumbischen Küste der Stufe jener kindlichsten Anschauungen offenbar entwachsen sind, widerspricht dem schon die fluktuierende Natur dieser halb Natur- halb Kulturmärchen. Immerhin gilt auch hier, was für das Verhältnis des späteren Märchens zum Mythenmärchen gilt: spiegelt jenes im allgemeinen die mythologische Anschauung einer fernen Vergangenheit, so bewegt sich dieses in der Sphäre einer wohl im ganzen ebenfalls schon vorübergegangenen, aber in ihrem Gesamtcharakter und in manchen einzelnen Zügen noch bestehenden oder doch vor kurzem erst untergegangenen Mythologie (vgl. oben S. 59, 63 ff.). Unter diesem Gesichtspunkte bietet nun das Truhenmotiv im reinen und namentlich im solaren Himmelsmärchen zwei hervorstechende Züge, durch die es sich von den Verschlingungsmythen gleicher Art scharf unterscheidet. Wie diese in allen ihren ursprünglichen Gestaltungen dem Sonnenuntergang, so ist das Truhenmotiv ganz und gar dem Sonnenaufgang zugewandt. Ein zweiter, vielleicht nicht gleich durchgreifender, aber gerade in diesen primitiven Mythenbildungen sehr häufiger Gegensatz besteht darin, daß der Sonnenuntergangsmythus in der Zugehörigkeit zu den Verschlingungsmärchen zugleich ein biologischer Mythus ist, indes der Sonnenaufgang als ein Vorgang erscheint, bei dem die Sonne selbst als ein Gegenstand aufgefaßt wird, dem unmittelbar keine Lebenseigenschaften beigelegt werden. Hier geht vielmehr die Handlung ganz allein von dem Wesen aus, das bis dahin die Sonne in Verschluß gehalten hat. Das Truhenmärchen ist

[1] A. Krause, Die Tlinkit-Indianer, 1885, S. 261 ff. Über Varianten dieses Teils der Rabensage vgl. Boas, Indianische Sagen, S. 276.

so nur eine Variante jener andern primitiven Sonnenmärchen, in denen die Sonne als ein Schild, Federball u. dergl. geschildert ist, der von einem Manne am Himmel herumgetragen werde. Dieses Bild hat hier nur unter dem Eindruck der Plötzlichkeit des Hervortritts die Anschauung des Hervorholens aus einer Truhe assimiliert. Dadurch wird nun aber zugleich die Assoziation mit der in sonstigen Märchenmotiven verbreiteten und in den gleichzeitigen Kulturmärchen ausgebildeten Gestalt des Feuerbringers nahegelegt. Die Bringung des Tageslichts und die Verbreitung der Kunst der Feuerbereitung erscheinen als verwandte Handlungen, daher denn auch vielfach noch im späteren Mythus das Herabholen des Feuers vom Himmel durch einen Helden der Vorzeit zur Quelle auch des irdischen Feuers wird. Als eine ähnliche frühe Wohltat gilt aber die erste Spendung des himmlischen Feuers, und so hat der Kulturheld, der im Anfang das Feuer gebracht, auch die Finsternis beseitigt, die dereinst die Erde bedeckte. Damit ist zugleich das Bild, das der einzelne Sonnenaufgang erweckt, zu einer weit an den Anfang der Dinge gerückten halb kosmogonischen halb kulturmythologischen Anschauung geworden; und dieser Wandel vollendet sich, sobald die Vorstellung von einer Wanderung der Sonne während der Nacht sich ausbildet, wie auch im übrigen diese Vorstellung anfänglich noch beschaffen sein mag.

Unter dem Einfluß dieser letzteren Anschauung nimmt nun aber auch das solare Truhenmotiv wiederum andere Formen an. Zunächst wird die Sonne selbst, indem hier wohl zugleich die Sonnenuntergangsvorstellungen herüberwirken, auch bei ihrem Aufgang als ein lebendes Wesen gedacht. Dann verbinden sich nicht nur die anfänglich oft noch den verschiedenen Standorten am Himmel zugeteilten verschiedenen Sonnen, sondern selbst die der aufeinanderfolgenden Sonnenauf- und Sonnenuntergänge zu einem einzigen zusammenhängenden Bilde: zu der einen Sonne, die nach einer zuweilen noch vorkommenden Anschauung am Horizont hinter den Bergen herumwandert, oder die des Nachts einer von den Toten bewohnten Unterwelt leuchtet. In dem Maße, als sich dieser Wandel der Anschauungen, an dem naturgemäß die allmählich sich fester konsolidierenden Jenseitsvorstellungen beteiligt sind, Bahn bricht, beginnen das Verschlingungsmotiv des Sonnenuntergangs und das

Truhenmotiv des Sonnenaufgangs abzublassen. Während aber von jenem immer noch Spuren in einzelnen Verschlingungsmärchen irdischen Ursprungs zu finden sind, die frühe schon das Element der Feuerentzündung im Bauch des verschlingenden Ungeheuers assimiliert haben, wandert das Truhenmotiv zumeist wohl in einem noch früheren Stadium ganz an den Anfang der Dinge zurück: es wird zu einem primitiven kosmogonischen Mythus, der, nachdem der anfängliche tierische oder halbtierische Lichtbringer von den späteren Göttern abgelöst ist, auch das ursprüngliche Truhenmotiv zurücktreten und schließlich ganz verschwinden läßt. Immerhin ist uns ein interessantes Übergangsstadium in dem kosmogonischen Mythus der Polynesier erhalten geblieben. Hier ist zunächst freilich die Sonne selbst zum Sonnengott geworden und damit natürlich die ursprüngliche naiv kindliche Form des Hervorgehens aus der Truhe verschwunden. Ebenso ist die Vorstellung hinfällig geworden, die Sonne sei erst von einem andern Lichtwesen herbeigebracht. Aber der polynesische Maui, der die Eigenschaften des Gottes, des Kulturbringers und des Urahnen der Menschheit in sich vereinigt und als der oberste Ordner der Dinge verehrt wird, hat dem Sonnengott Ra, der anfänglich in unregelmäßiger Eile über den Himmel lief, seine regelmäßige Bahn und seinen geordneten Lauf angewiesen. Maui hat sich aufgemacht mit seinen Brüdern, um den Sonnengott zu bezwingen. Sie wandern mehrere Nächte lang, bis sie an den Abgrund kommen, wo am Morgen der Gott aus der Unterwelt emporsteigt. Maui mahnt die Brüder, sich vor den tötlichen Pfeilen des Gottes zu hüten. Dann lehrt er sie, Stricke zu Schlingen zu flechten — nach einer andern Version sind es die Haare von Mauis Schwester, die hier verwendet werden, — und als nun der Sonnengott hervorkommt, da fangen sie ihn in dem Netze. Maui schlägt ihm zahlreiche Wunden. Er blutet, seine Flügel brechen und er schreit entsetzlich. Zugleich fliegen seine Pfeile, und er zieht mit Macht an den Stricken, sich zu befreien. Doch Maui überwältigt den Gott, und hinfort zieht er nur noch langsam seine Bahn[1].

[1] W. W. Gill, Myths and Songs of the South Pacific, 1876, p. 61 ff. W. Dittmer, Te Tohunga, Alte Sagen aus Maoriland (1907) S. 61 f. In dem letzteren Werk sind diese und andere Maorisagen in einer die einheimischen Sänger nachahmenden Weise poetisch ausgeschmückt, aber in den Grundzügen übereinstimmend mit den andern Quellen wiedergegeben. Das Motiv des Einfangens der Sonne kommt übrigens noch mannig-

Sichtlich ist auch diese lebendige Schilderung der im Morgenrot blutig über den Seespiegel aufsteigenden Sonne von dem täglichen Schauspiel auf den kosmogonischen Mythus übertragen worden. Auch ist der Gott Maui, so gut wie der primitivere Jelch der Rabe, Feuerbringer und Bringer des Tageslichtes zugleich. Doch hat sich die letztere Tat wohl unter dem gleichzeitigen Einfluß der Erhebung der Sonne zur selbständigen Gottheit und der Vorstellung des Tagesumlaufs der Gestirne sowie unter dem Hereinspielen anderer Kampfessagen in einen Streit der Götter verwandelt, nach welchem dem unterlegenen Gott von dem Sieger, der sich darin wieder als Kulturheros bewährt, das Gesetz vorgeschrieben wird, nach dem er von nun an seine Bahn zu wandeln habe. Doch in dieser ganzen Schilderung klingen deutlich genug Motive wieder an, die uns schon bei viel primitiveren Märchen begegnet sind: so in der Vorstellung eines einst rascheren Laufs der Sonne die Geschichte von dem Sonnenknaben, der von dem alten Sonnenmann herabgeworfen wird, weil er durch seinen rasenden Lauf die Erde verbrennt (S. 225), vor allem aber in den Schlingen, in denen die Sonne festgehalten und zu langsamerem Gang gezwungen wird, das alte Motiv der in einer Kiste verwahrten und aus ihr befreiten Sonne.

Liegt nun in dem völligen Auseinandergehen der Inhalte ursprünglicher Sonnenaufgangs- von denen der Sonnenuntergangsmythen ein erneuter Beweis, daß, wo überhaupt bei den Verschlingungsmärchen die Wiederbefreiung aus dem verschlingenden Ungeheuer hinzutritt, diese Verbindung nicht himmlischen, sondern irdischen Ursprungs ist, so fehlt es aber natürlich nicht an weiteren Umgestaltungen auch des Truhenmotivs, durch die dessen Ursprung verdunkelt werden kann. Besonders können solche Umgestaltungen an jene früher erwähnten Beziehungen anknüpfen, in denen die Mittel des Auf- und Abstiegs bei der Himmelswanderung zu einander stehen. Einer der häufigsten Wege der Herabkunft ist hier, wie wir oben sahen, das herabgelassene Seil. An dem Seil befestigt sich leicht auch ein

fach sonst vor. Dabei können dann andere, damit leicht assoziierbare Vorstellungen, wie z. B. die der Abschnürung des Sonnenhalses, die von der Auffassung der Sonne als Gesicht oder Kopf ohne Körper ausgeht, das Truhenmotiv verdrängen und das Ganze in eine explikative Fabel umwandeln: so in einem an früherer Stelle (Teil I, S. 349) erwähnten Märchen der Menomini-Indianer.

Korb oder eine Kiste, und dieses Vehikel wird nun wieder besonders da gewählt, wo der Herabkommende ein Sonnenkind ist, das dem Anblick der irdischen Welt verborgen bleiben will, oder das von dieser selbst wegen seiner Feuernatur nicht ertragen wird. Auch hier bieten die an solchen Truhenmärchen reichen Indianerstämme der nordpazifischen Küste Amerikas manche Beispiele. Ich hebe unter Hinweglassung aller Nebenumstände das folgende hervor: »Ein Knabe fliegt nach dem Tod seiner Eltern im Balg eines Adlers zum Himmel. Dort kommt er zuerst zum Haus des Sonnenmanns, der drei sehr schöne Töchter besitzt, dann zu dem des Mondmannes, dem drei häßliche und buckelige eigen sind. Er heiratet eine der Sonnentöchter. Darüber wird der Mond böse. Er verfolgt ihn auf jede mögliche Weise und sucht ihn zu verderben. Aber er entgeht allen Nachstellungen durch die guten Ratschläge seiner im Himmel weilenden Großmütter. Als der Mond wieder eines Tags ihn gequält hat, verfertigen sie ihm aus ein paar Stücken Holz und aus ihren Kämmen, die sie in Tatzen umwandeln, zwei Bären. Als er die gegen den Mond wirft, zerreißen sie diesem über und über das Angesicht, und er gibt es von nun an auf, dem jungen Mann nachzustellen. Diesem gebiert die Sonnentochter zwei Kinder, die, als sie herangewachsen sind, sehr danach verlangt, ihre irdische Großmutter zu sehen. Da gestattet der Sonnenmann der ganzen Familie seines Schwiegersohnes zur Erde herabzugehen. Er läßt durch zwei alte Frauen, die Spinnen, die unter dem Sonnenhause wohnen, ein Seil machen und verfertigt selbst einen Korb, den er an das Seil bindet. In diesem kommt die Familie wohlbehalten auf der Erde an, worauf der Sonnenmann das Seil wieder emporzieht. Aber die Sonnentochter kann den Geruch der Menschen nicht ertragen, und sie selbst glänzt so sehr, daß die Menschen sie nicht ansehen können. Der Mann wäscht daher ihr Gesicht mit Blättern, daß sie wie andere Menschen aussieht. Darnach bleibt sie immer in ihrem Hause, und wie einmal jemand durch einen Spalt in ihr Zimmer hereinsieht, wird er durch ihren Glanz so geblendet, daß sein Gesicht verbrannt wird«[1]). Hier ist offenbar das Truhen- oder Korbmotiv, im Gegensatze zu seinen oben erwähnten Verwendungen

[1]) Boas, Indianische Sagen, S. 37 ff.

im Himmelsmärchen, vollständig zur Episode einer Himmelswanderung geworden, wo das herabgelassene Seil nebst Korb ebenso das nächstliegende Hilfsmittel des Abstiegs wie der Baum oder die Pfeilleiter ein solches des Aufstiegs bildet. An einen Sonnenuntergang bei dem Korb zu denken liegt daher ebenso wenig ein Grund vor, wie bei der Pfeilleiter an einen Sonnenaufgang. Dasselbe gilt von den andern, die primitiven Himmelsvorstellungen widerspiegelnden Zügen, die sonst noch in die Erzählung verwebt sind: von den buckeligen Töchtern des Mondes, bei denen man wohl an eine äußere Assoziation mit der gekrümmten Halbmondform denken darf, von den dem Mond ins Angesicht geworfenen Bären, worin sich die Zeichnung der Vollmondscheibe spiegelt, endlich von dem Zerkratzen des Mondgesichts, das wohl den Mondwechsel andeutet usw. Alle diese Züge tragen aber, ebensowenig wie sie Auf- und Untergangsmythen sind, einen »explanatorischen« Charakter an sich. Sie entspringen einer phantastisch schwärmenden Märchenphantasie, die von den durch die verschiedenen Eindrücke angeregten Assoziationen geleitet wird, ohne daß damit die Absicht verbunden wäre, den einzelnen Naturvorgang oder auch nur den einzelnen Eindruck selbst mythologisch zu deuten. Dasselbe gilt schließlich von der Bergung der Sonnentochter in ihrem Haus, ihrem Widerstreben Menschen zu sehen oder von diesen, die sie blendet, gesehen zu werden. Dies sind, samt den unter dem Sonnenhaus wohnenden Spinnen, in deren Fäden das Bild der Sonnenstrahlen mit dem der zur Erde gehenden Stricke zusammentrifft, Vorstellungen, die alle dem Gewebe wechselnder Mythenmotive angehören, und bei deren Verbindung in diesem Fall, wie in so vielen andern, offenbar um so weniger an die zusammenhängende Schilderung irgend eines Himmelsvorganges gedacht wird, als sich wohl bei vielen der einzelnen Elemente, aus denen dieses Ganze zusammengesetzt ist, das ursprüngliche Motiv bereits verdunkelt hat.

Diesen bald ganz, bald zum Teil im Himmel spielenden Erzählungen von einer Truhe, in der die Sonne verborgen ist, um plötzlich aus ihr zu Tage zu treten, gehen nun wieder mannigfache, ihrem unmittelbaren Inhalte nach irdische Märchen parallel von Menschen, die, in einer Truhe ausgesetzt, nach längerer Zeit aus diesem Gewahrsam befreit werden. Nach dem Charakter dieses Motivs und nach der Natur des Märchens ist dies ebenso begreiflich, ja selbstverständ-

lich wie die Tatsache, daß das Bild der Verschlingung durch ein Ungeheuer in einer irdischen und in einer himmlischen Form vorkommt. Allerdings bieten beide Fälle offenbar von Anfang an und in den verschiedenen Perioden der Märchenentwicklung etwas abweichende Bedingungen ihrer Verbreitung. Mag für die Himmelsphänomene das eine und das andere Bild ursprünglich vielleicht gleich nahe liegen, für die umgebende irdische Welt verhält es sich nicht ganz so. Da bedroht die Gefahr, von Ungeheuern verschlungen zu werden, den Menschen jedenfalls früher, als für ihn die Vorstellung der Truhe und vollends die, daß ein Mensch in eine solche eingeschlossen sei, Bedeutung gewinnt. Vielmehr tritt diese Vorstellung wohl am frühesten in der allgemeinen Form eines in der Truhe enthaltenen Gegenstandes, der aus ihr hervorgeholt werden kann, in seinen Gesichtskreis ein. Dem entsprechen nun in der Tat die ursprünglichen Gestaltungen des himmlischen Truhenmärchens, die wir oben kennen lernten, und die freilich nur der primitivsten Stufe mythologischer Anschauungen angehören, während sie später völlig verschwinden. Auf einem ganz andern Boden steht dagegen das irdische Truhenmärchen. Hier tritt die Truhe überhaupt erst von dem Augenblick ihre Rolle an, wo sie einen lebenden Inhalt, meist einen zu künftigen Taten berufenen Helden birgt. Das ist eine Vorstellung, die von vornherein verwickeltere Kulturbedingungen voraussetzt, und die bereits deutlich auf Heroensage und Legende hinweist, mythologische Formen, die zwar immer noch einen reichen Einschlag von Märchenelementen enthalten können, selbst aber jenseits der Grenzen des Märchens liegen. Darum sind nun auch die irdischen Truhenmärchen durchaus nicht etwa im selben Sinne Parallelbildungen zu den himmlischen, wie das von den Verschlingungsmärchen gilt, wo beide auf der gleichen Stufe naiver Naturanschauung stehen und einander eine lange Strecke begleiten und aufeinander einwirken können. Für die beiden Formen des Truhenmärchens gilt vielmehr genau das Gegenteil. Das himmlische gehört einer längst entschwundenen Urzeit an, aus der nur noch spärliche Reste in das Himmelsmärchen der primitiven Völker hereinragen. Das irdische fehlt auf dieser Stufe ganz. Es beginnt in der Märchendichtung erst von dem Zeitpunkt an, wo das Truhenmotiv in der Sage und ganz besonders in der Legende seine Bedeutung gewinnt. Beide Märchen-

gattungen sind also hier eigentlich von vornherein unvergleichbar. Außer dem Truhenmotiv haben sie nichts miteinander gemein, und auch dieses enthalten sie in wesentlich abweichender Fassung. Dennoch besitzt dasselbe auch in seinen irdischen Anwendungen durchaus den Charakter eines Märchenmotivs. Es reiht sich hier ganz jener verbreiteten Gattung von Aussetzungsmärchen an, in denen ein ungerecht oder um böswilliger Verläumdung willen verstoßenes Weib seiner Kinder beraubt oder mit ihnen in die Wildnis verstoßen wird, um schließlich wieder zu Ehren erhoben zu werden, während das ausgesetzte Kind meist zu großen künftigen Taten bestimmt ist. So ist diese allgemeinere Form des Aussetzungsmärchens eine Gestaltung des Glücksmärchens, die freilich vermöge der besonderen Kulturbedingungen, die es fordert, auf primitiven Stufen nicht vorkommen kann, die aber doch in ihrer Unabhängigkeit von besonderen Raum- und Zeitbeziehungen ebenso wie in ihrer psychologischen Motivierung durchaus noch der Sphäre des eigentlichen Märchens angehört. Dieses Aussetzungsmärchen verbindet sich nun vor allem da mit dem Truhenmotiv, wo die Vorstellung der Hilflosigkeit des Ausgesetzten hinzukommt, also beim ausgesetzten Kind oder kindlichen Zwillingspaar. Wahrscheinlich sind daher die Fälle, wo ein Kind samt seiner Mutter, ein Liebespaar oder überhaupt ein der Kindheit entwachsener Mensch in der Truhe ausgesetzt wird, erst aus der Übertragung jener ursprünglicheren Form entstanden. Fördernd auf diese Übertragung hat namentlich wohl die besondere Bedingung eingewirkt, daß als Ort der Aussetzung ein Strom oder die See gewählt wurde. Dadurch kann dann leicht auch wieder an die Stelle der Truhe die Barke treten, oder es können sogar vermöge der naheliegenden Assoziation des rettenden Schiffs mit dem Fisch als dem hilfreichen Tier Übergänge in die Märchen vom Arion- oder gar in die vom Jonastypus stattfinden, wie wir ja solche Übergänge und Verbindungen auch in den Vorstellungen vom Totenschiff bereits angetroffen haben (Teil II, S. 44). So fern demnach das solare Truhenmärchen der Urzeit und das irdische, von mannigfachen Bedingungen einer höheren Kultur umgebene äußerlich einander stehen, so fordert immerhin der Reichtum der sich bietenden und darum möglicherweise weit zurückreichenden Assoziationen auch hier eine sorgsame Prüfung der Frage, inwiefern hinter den äußeren

Unterschieden innere, auf wechselseitigen Assimilationen dieser verschiedenen Vorstellungskreise beruhende sich verbergen, oder ob etwa die übereinstimmende Vorstellung der Truhe selber aus dem einen Gebiet in das andere durch die Vermittlung irgendwelcher historischer Beziehungen gewandert ist.

Schon im Märchen bildet nun das Truhenmotiv durchweg nicht den Hauptinhalt, sondern einen Nebenbestandteil oder eine vorbereitende Episode zur Haupthandlung einer Geschichte. So erzählt eine griechische Variante des Aschenputtelmärchens, wie die zwei bösen Schwestern, nachdem der Prinz Aschenputtel geheiratet hat, diese besuchen, gerade als sie der Geburt eines Kindleins entgegensieht. Da die Schwestern sie allein antreffen, so stecken sie sie schnell in einen Kasten und werfen sie in den Fluß. Der Kasten wird aber ans Ufer getrieben, wo eine alte Frau, mit deren Verstand es nicht mehr ganz richtig ist, sie findet. Sie trägt den Kasten heim, um ihn als Brennholz zu verwenden. Wie sie aber mit der Axt darauf schlägt, springt die Kiste auf, und die junge Königin tritt heraus. Hierauf wandelt sich, als sie in der Wildnis eine Höhle findet, diese in ein Schloß um, in dem alles enthalten ist, dessen sie bedarf. Der junge König sucht und findet sie, und beide wandern samt dem Wunderschlosse nach der Hauptstadt, die bösen Schwestern werden bestraft und das Paar lebt glücklich bis an sein Ende [1]). In ähnlicher Weise ist das Truhenmotiv überall, wo es noch sonst vorkommt, Bestandteil eines Glücksmärchens: die Einschließung in die Truhe und die Aussetzung in ihr bildet hier eine der mannigfachen Gefahren, die dem Glückskind bei seinen Abenteuern begegnen. So in dem deutschen Märchen von dem »Teufel mit den drei goldenen Haaren«. Dem Söhnlein einer armen Frau wird geweissagt, daß er mit vierzehn Jahren die Tochter des Königs zur Frau bekommen werde. Der König, der davon hört, kauft, um dies Schicksal abzuwenden, den armen Eltern ihr Kind ab, tut es heimlicherweise in eine Schachtel und wirft diese in den Fluß. Die Schachtel geht aber nicht unter, sondern strandet bei einer Mühle. Da wird das Glückskind von den Müllersleuten, die selbst keine Kinder haben, entdeckt und liebevoll aufgezogen. Nachdem gerade vierzehn Jahre verflossen sind, betritt der

[1]) J. G. von Hahn, Griechische und albanesische Märchen, I, S. 73 ff.

König zufällig einmal die Mühle. Als ihm die wunderbare Auffindung des Knaben berichtet wird, merkt er, daß er das Glückskind vor sich hat. Er sucht dieses abermals zu beseitigen, um die unerwünschte Heirat zu nichte zu machen. Aber das Glückskind entgeht auch dieser Gefahr, und es besteht außerdem alle die Proben, die ihm der König aufgibt, unter ihnen die, die dem Märchen seinen Namen gegeben hat, den Raub der drei goldenen Haare des Teufels, und führt am Schluß die Prinzessin heim (Grimm, Nr. 29). Wie hier, so pflegt überall das Truhenmotiv eine episodische Ausschmückung, kein wesentlicher Inhalt des Märchens zu sein, und es kann daher in einzelnen Versionen vorkommen, während es in andern fehlt. In der Regel ist es, wie in den angeführten Beispielen, Bosheit oder Mißgunst, die die Einsperrung in die Kiste veranlaßt, und diese wird den Wellen preisgegeben, um den darin Ausgesetzten umkommen zu lassen. In seltenen Fällen kann aber auch die Truhe oder ein anderer ihr ähnlicher Verschluß als rettendes Asyl dienen, durch das das Glückskind einer drohenden Gefahr entzogen wird. So in einer neugriechischen Variante von »Allerleihrauh«, in der allerdings die Truhe durch einen Schacht ersetzt ist: die Prinzessin erbittet sich, um der Werbung ihres Vaters, der sie zur zweiten Frau nehmen möchte, zu entgehen, außer einem Anzug von Gold und einer Tasche voll Dukaten auch ein Bett und einen Schacht, der zehn Klafter tief in die Erde geht. Als das alles beschafft ist, steigt sie in den Schacht und ruft: ‚Erde tu dich noch weiter auf', worauf sie tief hinunterfährt und an einem ganz andern Ort wieder herauskommt. Das weitere verläuft dann im wesentlichen ähnlich wie im deutschen Märchen [1]).

Genau mit denselben Zügen, nur ins Heroische vergrößert, begegnet uns das Truhenmotiv in der Heldensage. So wird Perseus mit seiner Mutter Danae in eine Kiste eingeschlossen ins Meer ge-

[1]) J. G. von Hahn, Griechische und albanesische Märchen, I, S. 191 f. Dazu Grimm, Nr. 65. Das sonst seltene Truhenmotiv ist bemerkenswerterweise im griechischen Märchen ungewöhnlich häufig, übereinstimmend mit seinem ebenfalls relativ häufigen Vorkommen in der griechischen Heroensage. Außer den zwei oben angeführten Beispielen vgl. noch in von Hahns Sammlung Nr. 4, 8, 27, 42, unter denen die letztere ein drollig erfundenes Scherzmärchen dieser Gattung ist, in der das bei den Griechen besonders beliebte Motiv der schlauen Überlistung die Hauptrolle spielt.

worfen, und diese wird dann an einem fernen Strande in einem Fischernetz aufgefangen (Pherekydes fr. 26). Ein Seitenstück zur Sage von Perseus und Danae ist die von Telephos und seiner Mutter Auge, nicht minder die Ödipussage in einer von der gewöhnlichen abweichenden Version, nach der das Knäblein nicht ausgesetzt, sondern ebenfalls in eine Kiste eingeschlossen und ins Meer geworfen wird[1]. Es ist sehr wahrscheinlich, daß hier das Truhenmotiv von einem Sagenstoff zum andern hinübergewandert ist. Jedenfalls beweist aber seine Verbreitung die bei einem Volk, das fast überall das Meer vor Augen hat, begreifliche Neigung, unter den Märchenmotiven, die dem Wechsel von Gefahr und Errettung entspringen, auch dieses in die Sage zu verweben. Im Binnenland ist natürlich die einfache Aussetzung des Kindes mit oder ohne seine Mutter weit häufiger als die den Wellen übergebene Truhe. Der deutsche Sagenschatz zeigt dies an einem Beispiel, auf das schon Usener als eine offenbare Umbildung des obigen Märchens vom Glückskind hingewiesen hat. Vor Kaiser Konrad dem Franken flieht Graf Leopold von Calw in eine öde Mühle im Schwarzwald, weil er den Landfrieden gebrochen. Da kommt eines Tags der Kaiser zufällig in dieselbe Mühle. Leopold flieht in das Dickicht. Seine Hausfrau aber muß in der Mühle bleiben, weil sie ein Kind gebären soll. Indessen hört der Kaiser eine Stimme, die spricht zu ihm: heute kommt hier ein Kind zur Welt, das soll dein Tochtermann werden. Da gebietet der Kaiser, das Kind zu töten. Seine Dienstleute aber haben Erbarmen mit dem Knäblein und setzen es im Walde aus. Hier findet es zufällig Herzog Heinrich von Schwaben. Er bringt es seiner Gemahlin, und sie nehmen es, da sie selbst keine Kinder haben, an Kindesstatt an. Später wird dem jungen Heinrich seine unbekannte Herkunft verraten. Auch Kaiser Konrad erfährt davon und sucht den unwillkommenen Tochtermann zu beseitigen. Aber da sein Anschlag mißlingt, fügt er sich schließlich in das Unvermeidliche. Heinrich heiratet des Kaisers Tochter und wird nachmals Kaiser Heinrich III. (Grimm, Deutsche Sagen, Nr. 480). Diese Sage ist schon deshalb von hohem Interesse, weil sie Zug für Zug eine sagenhafte Umbildung des zweifellos älteren Märchens ist, also deutlich veranschaulicht, wie hier, entgegen der

[1] Vgl. Usener, Die Sintflutsagen, 1899, S. 83 ff.

geläufigen Auffassung dieser Formen, nicht die Sage zum Märchen, sondern umgekehrt das Märchen zur historischen Sage geworden ist. Diese hat in allem wesentlichen die Züge des Märchens beibehalten; nur hat sie die phantastischen Wundertaten des Glückskinds beseitigt, die dem geschichtlichen Stoff nicht mehr adäquat sind. Zugleich ist aber an die Stelle der Truhe die einfache Aussetzung getreten.

Ein bekanntes Beispiel der Rettung in der Truhe aus dem Gebiet der Legende ist die Aussetzungsgeschichte Moses. Als der Ägypterkönig das Gebot hat ausgehen lassen, von allen neugeborenen Kindern der Hebräer sollten nur die Mädchen am Leben bleiben, die Knaben in den Nil geworfen werden, verheimlicht die Mutter Moses drei Monate lang seine Geburt, dann, da sie ihn nicht länger verbergen kann, verfertigt sie ein Kästchen aus Papyrusschilf, in das sie ihn legt, und das sie am Ufer des Flusses birgt. Dort findet es die Tochter des Pharao, die nun den Knaben aufzieht (2. Mose 2). Solange sich, wie hier, dies Motiv nur innerhalb der anscheinend natürlichen menschlichen Machtmittel bewegt, bleibt jedoch die Rettung in der Truhe immerhin ein gefahrvolles Mittel, dem ein glücklicher Zufall zu Hilfe kommen muß. Erst mit dem Übergang in das Gebiet des schrankenlosen Glückszaubers oder des göttlichen Wunders kann die Truhe, ähnlich wie der Fisch des Jona, von Anfang an die Rettung sichern. So verbirgt Aphrodite den Adonis, als er eben aus seiner in einen Baum verwandelten Mutter Smyrna geboren wird, von seiner Schönheit gerührt in einer Truhe (Apollodor III, 14, 4). In dieser Bedeutung des rettenden Schutzes vor drohender Gefahr verwendet dann auch die griechische Dionysos- und die ägyptische Osirislegende das Truhenmotiv. Nach der verbreiteten Fassung der ersteren birgt Zeus den vorzeitig geborenen Götterknaben in seinem eigenen Schenkel, um ihn aus diesem, wenn seine Zeit gekommen, noch einmal zu gebären (Ovid M. III, 287 ff.). Diese Bergung ist freilich eine Abänderung des Truhenmotivs, aber sie ist diesem immerhin verwandt genug, daß aus ihr in einer Version der Legende auch die wirkliche Truhe entstehen konnte[1]). In der Osirislegende, wie sie Plutarch berichtet, ist die Truhe in ein späteres Stadium der Lebensgeschichte des Gottes verlegt. Hier ist es Typhon, der feindliche Bruder, der durch List

[1]) Usener, a. a. O. nach Pausanias, III 24, 3.

den Osiris veranlaßt, sich in dem Kasten zu bergen, und dann diesen ins Meer wirft (Plutarch, De Iside et Osiride, 12 ff.). Die Dionysos- und die Osirislegende sind einander nahe verwandt. Bei beiden duldet es keinen Zweifel, daß sie mit Vegetationskulten und, nach einer bei diesen überall sich einstellenden Beziehung, mit Seelenkulten und Jenseitsvorstellungen in Verbindung stehen. Beide haben zugleich eine lange Geschichte hinter sich: sie enthalten eine Fülle mythologischer Motive, an deren Verbindung unter dem Einfluß der Mysterien, in deren Dienste sie traten, schließlich theosophische Spekulation und priesterliche Allegorisierung teilgenommen haben. Zu erörtern, wie das geschehen ist, muß einem späteren Orte vorbehalten bleiben (Kap. VI). Daß das Truhenmotiv in der Gestalt, in der es in beiden Fällen vorkommt, zu den in die Legende aufgenommenen Märchenzügen gehört, ist aber nicht zu bezweifeln. Ob er ihr angehört hat, ehe der Mythus seine kultischen Umbildungen erfuhr oder nicht, kann hier dahingestellt bleiben. Sicher ist nur, daß es schon in alter Zeit eine Deutung erfuhr, die, nachdem der Mythus erst zum Substrat des Vegetationskultes geworden war, nahe genug lag: der den strahlenden Osiris in die Truhe einschließende Typhon wurde zum Sinnbild des Winters, die Wiedererstehung des Gottes aus der Truhe zum Symbol der wiederkehrenden Frühlingssonne. Dem Kultus ist hier überall die ausschmückende Dichtung gefolgt. Diese ist aber kein ursprünglicher Mythus mehr, sondern hinter ihr steht die priesterliche Allegorie, die dann erst, indem sie sich im Kultus befestigt und teilweise selbst wieder in die Volkssage übergeht, nochmals zum Mythus wird. Um so merkwürdiger ist es, daß am Ende dieser verwickelten Umbildungen das irdische Truhenmotiv in gewissem Sinne bei dem Punkte wieder angelangt ist, von dem auf der primitiven Stufe des Himmelsmärchens das solare ausging. Die den jungen Sonnengott verschließende Truhe ist zum Bild der kommenden Frühlingssonne geworden, das sich in dem täglichen Sonnenaufgang in kleinerem Umkreise wiederholt. Gleichwohl kann davon nicht die Rede sein, daß jene frühesten Sonnenaufgangsmythen etwa auf diese späten Erzeugnisse einer von Symbolik und Allegorie durchsetzten Kultlegende herübergewirkt haben. Beide liegen nahezu an entgegengesetzten Polen mythologischer Entwicklung, und zwischen ihnen erstrecken sich weite Gebiete von Märchen und Sage, inner-

halb deren auch nicht mit einem Schatten von Wahrscheinlichkeit ein Zusammenhang der durch allbekannte Motive des Glücksmärchens nahe gelegten Vorstellung einer Bergung in der Truhe mit Himmelserscheinungen angenommen werden kann. Dennoch ist jener scheinbare Kreislauf kein bloß zufälliger. Wie dem naiven Naturmenschen das Bild der am Horizont aufsteigenden Sonne als ein Hervorholen der leuchtenden Sonnenscheibe aus einem sie zuvor bergenden Verschluß erscheint, so steht am Ende dieser Entwicklung die kultische Verehrung der Frühjahrssonne, die in einem dem winterlichen Verschlusse entsteigenden Götterjüngling symbolisch verkörpert wird; und die allegorische Übertragung dieser Jahrsmythe auf das menschliche Leben und Fortleben läßt schließlich das gleiche Mittel als Ausdruck der Unsterblichkeitshoffnungen erscheinen. Das Bild ist dasselbe, aber der dem Bilde zugrunde liegende Anschauungskreis ist ein anderer geworden, wenn auch die immer und immer wiederkehrende Rückverwandlung der Symbole in eine geglaubte Wirklichkeit nachträglich Anfang und Ende einander nahe bringen kann. Gleichwohl kann das Truhenmärchen in keiner seiner beiden Formen, der himmlischen und der irdischen, in dem Sinne zu den »Parallelmythen« gezählt werden, daß assimilative Einwirkungen von dem einen auf das andere Gebiet nachzuweisen sind.

Dagegen führen von dem Truhenmärchen aus Assoziationen nach andern Richtungen, die zunächst zwischen den irdischen und dann durch deren Vermittlung wohl auch zwischen gewissen himmlischen Motiven Ausgleichungen bewirken. Solche erstrecken sich namentlich von jener Form aus, bei der die Bergung in der Truhe die Rettung zum Zweck hat. Hier scheinen sich die Fäden einer im Bewußtsein verdunkelten, aber immer noch wirksamen Verbindung der Vorstellungen von der Truhe zum bergenden Fisch wie zum rettenden Schiff zu erstrecken. Mose und Jona, beide sind von Gott erwählte Werkzeuge, und nur durch den Grad des Wunders unterscheidet sich ihre Rettung. Als Arche, die den Stammvater der Menschen mit allem was zu ihm gehört vor den Fluten der Urzeit sichert, wird aber die Truhe zum rettenden Schiff. Hier ist es dann zugleich, wie wir sehen werden, gerade die letztere Vorstellung, die der assimilativen Beeinflussung durch Himmelsmotive wahrscheinlich nicht ganz entbehrt. Doch das sind Beziehungen, die bereits weit

über das Gebiet des Märchens hinaus- und in das der Sage und Legende hinüberreichen (vgl. unten III, 5).

e. Das Zwillingsmärchen.

Da im Gebiet des Mythenmärchens und seiner Weiterbildungen der Begriff der Zwillinge von dem allgemeineren der Geschwister und endlich sogar von dem der zwei durch gemeinsame Schicksale verbundenen Genossen weder tatsächlich noch insbesondere nach den bestimmenden Motiven strenge zu scheiden ist, so soll hier auch der Begriff des »Zwillingsmärchens« in einem weiteren Sinne genommen werden, indem wir darunter alle die Märchen- und Mythenstoffe zusammenfassen, in denen zwei Persönlichkeiten, die der gleichen Generationenstufe angehören, durch ihre Handlungen in ein freundliches oder feindliches Verhältnis treten oder endlich überhaupt als stets verbundene Teilnehmer der gleichen Unternehmungen vorkommen, ohne daß sich damit ein bestimmtes Verhältnis wechselseitiger Gesinnung verbände. Übrigens pflegt gerade in diesem letzteren Fall rein äußerlicher Verbindung das Geschwisterverhältnis nicht zu fehlen: so namentlich bei manchen Brüdermärchen primitiver Völker, bei denen schon der unbestimmt bleibende psychologische Charakter der Helden eine solche innere Beziehung ausschließt. Dagegen sind andere die Zweiheit der Personen mit sich führende Verhältnisse, wie das von Gatten und Gattin, Vater und Sohn, Oheim und Neffen usw., hier um so mehr fernzuhalten, als die jenem weiteren Begriff der »Zwillingsmärchen« zugrunde liegenden Motive in diesen Fällen durchweg andern Platz machen, die höchstens äußerlich an jene erinnern können[1]).

Auch das Zwillingsmärchen in dem oben bezeichneten Sinne gehört nun zu der Gattung der Parallelmythen, und es schließt sich hier insofern am nächsten an das Truhenmärchen an, als bei ihm ebenfalls die ausgesprochenen Himmelsmotive nur auf den frühesten

[1]) Solche Erweiterungen pflegen dann auch nicht die in Märchen und Sage unmittelbar vorliegenden Beziehungen, sondern die sehr hypothetischen astralen Deutungen zur Grundlage zu nehmen, die erst die Mythologen den mythischen Persönlichkeiten geben: so z. B. wenn Stucken Abraham und Lot und andere bloß durch das Merkmal der Zweiheit gekennzeichnete Gestalten als Dioskuren auffaßt (Ed. Stucken, Astralmythen, S. 81 ff.).

Stufen der Mythenentwicklung vorkommen, indes sich die auf der Erde spielenden Erzählungen über alle Zeiten erstrecken. Dabei findet sich höchstens insofern ein charakteristischer Unterschied, als von frühe an Mythen von ausgesprochen zwiespältiger Natur nicht fehlen: solche, die zwar zuerst und im weiteren Verlauf zum größten Teil auf der Erde spielen, denen aber doch innerhalb der Mythenentwicklung selbst schon eine Beziehung zu bestimmten Himmelsphänomenen zugeschrieben wird. Nun legt allerdings, wie wir sahen, die nachträgliche Interpretation der Mythen auch dem Truhen- und dem Verschlingungsmotiv und vielen andern eine solare oder astrale Bedeutung unter. Doch hier, im Gebiet der Zwillingsmärchen und ihrer Weiterbildungen zur Helden- und Göttersage, ist es der Mythus selbst, der auf einer gewissen Stufe seiner Entwicklung die Zwillingshelden in manchen Fällen als irdische und himmlische Wesen zugleich auffaßt, indem er zwar ihr Leben und ihre Taten auf die Erde verlegt, dann aber den Abschluß dieser Taten in ihrer Versetzung unter die Gestirne sieht. Freilich ist diese Erhebung irdischer Helden zu Himmelswesen nicht den Zwillingsgestalten allein eigen, sondern diese teilen das mit noch sehr vielen andern Sagenhelden. Ein weiteres Moment verleiht jedoch hier der Erscheinung ein besonderes Interesse. Während den sonstigen mit einer Apotheose endenden Märchen und Mythen analoge Formen, die von vornherein am Himmel ihren Schauplatz haben, nicht gegenüberstehen, gehören die Zwillingsmärchen eben darin zugleich zu den Parallelmythen, daß den Erzählungen, die auf Erden beginnen und enden, besonders innerhalb der primitiven Naturmärchen solche gegenüberstehen, die ihren Hauptschauplatz am Himmel haben.

Hierbei sind nun diese ursprünglichen himmlischen Zwillingsmärchen, ganz so wie die himmlischen Verschlingungs- und Truhenmärchen, nur den frühesten Formen der Mythenbildung eigen. Auch ihre nächsten Ausgangspunkte bilden die beiden großen Gestirne, Sonne und Mond. Doch wirken der Geschwistervorstellung mannigfache andere Motive entgegen. Auf der einen Seite ist ja, wie wir sahen, die Anschauung, beide Gestirne seien selbst belebte Wesen, ursprünglich keineswegs die vorherrschende (S. 211); und sobald die Sonne nur als glänzender Federball, oder als Feuerscheibe, der Mond je nach seiner Gestalt als Wohnstatt eines Tieres, als Schiff,

Schale, gehörntes Angesicht u. dergl. gesehen wird, oder gar alle diese Vorstellungen fortwährend ineinander fließen, liegt das Zwillingsmotiv fern (S. 212). Aber auch wenn die Belebung eintritt, hemmt offenbar die Verschiedenheit beider Gestirne in ihrem Aussehen wie im Wechsel ihrer Erscheinung das Aufkommen einer Vorstellung, die eine gewisse Gleichartigkeit voraussetzt; daher auch auf dieser Stufe der Personifikation das Geschwister- namentlich durch das Gattenverhältnis zurückgedrängt werden kann, oder aber beide Gestirne innerhalb primitiver Anschauung vielleicht noch häufiger als selbständige, in keiner näheren Beziehung stehende Himmelswesen erscheinen. Die spärlichen himmlischen Zwillingsmärchen, die so noch übrig bleiben, schließen sich in der Regel an den Aufstieg zum Himmel an, wie mehrere der dort (S. 221, 225f.) betrachteten primitiven Mythenmärchen zeigen. Auch sehen wir in diesen Beispielen schon die beiden Formen repräsentiert, in denen die zwei großen Gestirne als Geschwister erscheinen. Im einen Fall ist es ein Brüderpaar, das, selbst vielleicht schon himmlischen Ursprungs, zum Himmel aufsteigt und die Lenkung der beiden Himmelslichter übernimmt, nachdem deren bisherige Beherrscher gestürzt sind (S. 226), eine Anschauung, bei der übrigens wohl meist die Sonne die Hauptrolle spielt, und die wahrscheinlich mit der andern, daß jeder Tag eine neue Sonne bringe, nahe zusammenhängt. Dem steht als andere typische Form eine Himmelswanderung gegenüber, bei der ein Erdensohn, in diesem Fall wohl meist kein Brüderpaar, oben allerlei Erlebnisse hat, in denen er mit dem Sonnen- oder Mondmann in Verkehr tritt, Dienste bei ihnen verrichten muß, Proben unterworfen wird, schließlich aber eine Tochter des Sonnenmenschen heiratet usw. (S. 234). Hier werden sichtlich Sonne und Mond in ein Verhältnis gebracht, das dem von Genossen und, wenn dies auch nicht ausgesprochen wird, dem von Geschwistern entsprechen kann. Wir haben es also in diesen Fall, da der Erdenwanderer nur in ein am Himmel bereits bestehendes Verhältnis eingreift, eigentlich mit einer primäreren Form des Zwillingsmärchens am Himmel zu tun, bei welchem zugleich der abweichende Gefühlston, der dem Eindruck beider Gestirne innewohnt, charakteristisch hervortritt. Dem Naturmenschen ist der Mond nicht, wie einem späten Zeitalter romantischer Mondscheinstimmung, ein befreundetes, der in Wonne zerfließenden

Wehmut und ähnlichen Gefühlen verwandtes Gestirn, sondern, wie die Nacht selbst für ihn nur Furcht und Schrecken birgt, so ist er der kalte, neidische Nebenbuhler der Sonne. Freilich erscheint auch das Sonnenwesen häufiger furchtbar als wohlgesinnt. Aber sein Übelwollen ist von anderer Art, mehr gewalttätig und drohend, dem der sich ihm naht, Qual oder jähen Untergang bereitend. Das sind Züge, die noch ganz dem Eindruck und seinen Gefühlswirkungen entsprechen, und die darum auch namentlich bei der Sonne plötzlich zwischen Gegensätzen wechseln können. So gilt denn von diesen himmlischen Zwillingsmärchen überhaupt, daß sie mehr unmittelbare Gefühlsreaktionen des entgegengesetzten Eindrucks dieser Himmelserscheinungen als irgendwie fester ausgebildete Anschauungen sind. Das zeigt ja schon deutlich genug die Tatsache, daß neben ihnen alle jene vagen Vorstellungen bestehen, in denen die gleichen Gestirne als Feuerbälle, Schilde, Tierwohnungen usw. apperzipiert werden. Der Wilde verhält sich eben anders auf die an ihn gerichtete Frage, was ein solcher Himmelsgegenstand sei, und da, wo er, dem Lauf seiner Phantasie folgend, die Himmelserscheinungen als Handlungen mit erlebt. Dort ist er ganz und gar intellektuell gerichtet, hier waltet ebenso einseitig seine durch eigene Erlebnisse und augenblickliche Gemütsstimmungen bestimmte kombinierende Phantasie. Aber da er in Wirklichkeit zwischen diesen Zuständen selbst schwankt, und da jedesmal die momentane Wahrheit für ihn die ganze Wahrheit ist, so darf man gewiß in einem solchen Mythenmärchen auch niemals die volle geglaubte Wirklichkeit sehen. Immerhin darf man annehmen, daß diese in der Richtung jener fabulierenden Erzählungen liege, und daß, wo die letzteren in mannigfaltiger Weise variieren oder mit den nüchternen Vergleichungen der Gestirne und irdischer Objekten wechseln, der Glaube des Naturmenschen selbst schwankt, ohne daß er darum diesen Zweifel als einen quälenden Gemütszustand empfände. Dazu kommt endlich noch ein anderes Moment, das die Bedeutung dieser Himmelsmärchen überhaupt unsicher macht. Zerstreute Fragmente aus den astronomischen Anschauungen der Kulturvölker sind wohl fast aller Orten in den Vorstellungskreis der Primitiven eingedrungen, und sie lassen sich natürlich nicht immer so sicher als von außen zugeführte Fremdlinge ansehen, wie in den Fällen, wo sie geradezu die Sternbilder der

altweltlichen Astronomie voraussetzen. Können wir sicher sein, daß, wo in australischen oder amerikanischen Mythenmärchen die Plejaden in der Siebenzahl vorkommen, das kein autochthoner Bestandteil in dem sonst vielleicht durchaus ursprünglichen Märchen ist, so ist es schon zweifelhafter, ob etwa die Auffassung von Morgen- und Abendstern als Zwillingen auf eigener Anschauung beruht, oder ob auch sie äußerer Anregung ihren Ursprung verdankt. Sicher ist aber jedenfalls, daß, abgesehen von Sonne und Mond, bei denen sie überdies, wie oben bemerkt, meist durch andere Assoziationen zurückgedrängt wird, die Zwillingsvorstellung im ursprünglichen Himmelsmärchen keine irgend nennenswerte Rolle spielt. Insbesondere gilt das auch von dem Sternbild der Zwillinge, das erst in der Heldensage der Kulturvölker als Abschluß der Laufbahn zweier Helden vorkommt, hier aber, wie wir sogleich sehen werden, offenbar ebenfalls, so gut wie die Plejaden im Märchen der Naturvölker, einen sekundären Bestandteil bildet.

Verhältnismäßig am frühesten gewinnt nun das Brüder- und Geschwisterpaar eine erheblichere Bedeutung in den kosmogonischen Mythen und in den Zwischenformen zwischen ihnen und den Kulturbringerlegenden, die bei zahlreichen Naturvölkern vorkommen. Wo immer aber solche Mythen näher bekannt sind, da erweisen sie sich als sehr zusammengesetzte, weit über die Stufe des Mythenmärchens hinaus liegende Bildungen, wie denn die Schöpfungssagen, abgesehen von einzelnen der äußeren Beeinflussung dringend verdächtigen Fällen, späte Produkte sind, die eine ausgebildete Götter- und Heroensage voraussetzen. Das gilt nicht bloß von den hierher gehörigen Mythen der Polynesier, sondern auch von denen der Irokesen und vieler Präriestämme Nordamerikas, die nach ihrer Mythenbildung so wenig wie nach ihrer sozialen Organisation den Namen von »Naturvölkern« verdienen. So darf denn auch der Umstand, daß sich bei diesen Völkern zumeist noch Mythenmärchen erhalten haben, die einer primitiveren Stufe des mythologischen Denkens angehören, nicht dazu verführen, die Gestalten, die in ihren kosmogonischen Dichtungen vorkommen, mit den Trägern solcher in den gleichen Gebieten umlaufenden primitiven Mythenmärchen zusammenzuwerfen. Hier läßt durchweg das einzelne mythische Gebilde selbst schon erkennen, welcher der innerhalb eines bestimmten Gebietes umlaufenden Mythen-

bildungen es zuzurechnen sei. So wenig man daher die Hesiodische Theogonie mit den einzelnen Mythenmärchen der Odyssee oder die Osirislegende in der verwickelten Gestalt, in der sie Plutarch erzählt, mit andern außerhalb des Kultus liegenden altägyptischen Zaubermärchen auf gleiche Linie stellen kann, ebensowenig darf man die Kosmogonien der Polynesier oder der Irokesen mit beliebigen, bei den gleichen Völkern umlaufenden einzelnen Märchen vermengen. Bei den primitiveren Stämmen der nordpazifischen Küste Nordamerikas und der südamerikanischen Bakairi, Tupi u. a., endlich bei den Pueblovölkern wird das Problem infolge der unverkennbaren Mischung ursprünglicher Märchenstoffe mit von außen hinzugekommenen kosmogonischen Elementen wo möglich noch verwickelter. Hier kann dann allenfalls noch das einzelne Mythenmärchen als Maßstab der verbreiteten mythologischen Denkweise gelten. Ein Ganzes, wie die wahrscheinlich aus unzähligen solchen Mosaikstücken heimischen und fremden Ursprungs zusammengesetzte Rabenlegende oder der Komplex der Sagen vom großen Hasen läßt sich aber unmöglich als ein einziger Mythus behandeln, noch lassen sich die in solchen Märchen- und Mythenzyklen auftretenden Gestalten immer als die gleichen betrachten. Alle diese mythologischen Formen, die teils ausgesprochen dem Gebiet der kosmogonischen Sagen, teils dem Übergangsgebiet zwischen ihr und der Kulturlegende angehören, werden uns daher, so groß der Einschlag primitiver Mythenmärchen ist, den sie enthalten, doch erst an einer späteren Stelle beschäftigen können (III, 2 und 5).

Sieht man von diesen einer abgesonderten Entwicklung angehörenden Schöpfungs- und Ursprungsmythen ab, so bleiben nun noch als eigenartige Zwillingsmythen, die zwischen jenen spärlich vorkommenden reinen Himmelsmärchen und den weitverbreiteten, ganz auf irdischem Boden spielenden Brüder- und Geschwistermärchen in der Mitte stehen, jene Formen der Heroensage, in denen bald Zwillingsbrüder, bald Bruder und Schwester, bald endlich engverbundene Genossen in Kampf und Gefahr einander gegenüberstehen. Die Blüteperiode des Zwillingsmotivs in diesem weiteren Sinne fällt gerade in das Zeitalter der Heroensage. Vor allem die Gestalten der hilfreichen und mehr noch die der feindlichen Brüder wiederholen sich hier überall. So in dem Freundespaar Gilgamesch und Eabani

des babylonischen Epos oder, indem die Individuen durch ganze Fürstengeschlechter ersetzt werden, in den Kuru und Pandu des indischen Epos. Ähnlich begegnen uns als schärfer ausgeprägte Persönlichkeiten in der griechischen Sage ein Kastor und Polydeukes, Achilleus und Patroklos, und als feindliche Paare ein Atreus und Thyestes, Eteokles und Polyneikes u. a.; nicht minder in der israelitischen Vätersage neben den verbündeten Brüdern Simeon und Levi (1. Mose 34, 1 ff.) und dem Freundespaar David und Jonathan, als Repräsentanten des frühen Kampfes um Besitz und Recht die feindlichen Paare Kain und Abel, Esau und Jakob. Dabei ist es ein stehender Zug in aller Mythendichtung, daß sie mit Vorliebe das Freundespaar dem feindlichen Brüderpaar gegenüberstellt: Der Freund sucht sich den Freund nach freier Wahl; der Bruder dagegen ist besonders in der orientalischen Sage der geborene Feind des Bruders. Dies hat seine natürlichen Gründe in eben jenem Streit um Besitz und Herrschaft und um die Vorrechte der Erstgeburt, der vor allem die Fürstengeschlechter, die Hauptträger der Sage, entzweit. Daneben mögen poetische Motive noch mitwirken. Wie die Verschiedenheit der äußeren Abstammung den Eindruck der inneren Zusammengehörigkeit, so verstärkt umgekehrt die Verbindung durch gleiche Abstammung den des seelischen Gegensatzes. Daher denn auch dieser Kontrast erhöht wird, wenn ein ursprünglich verbundenes Brüderpaar sich erst in ein feindliches umwandelt, wie bei dem Kampf um Theben Eteokles und Polyneikes oder in der römischen Gründungssage Romulus und Remus, bei denen außerdem das Truhenmotiv der Aussetzung in einer beide umschließenden Wanne und das verbreitete Märchenmotiv des die Zwillinge säugenden hilfreichen Tieres mitwirken. Wo im Gegensatze hierzu die Feindschaft zwischen den Brüdern als eine angeborene erscheint, da kann der Mythus den Streit der feindlichen Zwillinge bis in den Schoß der Mutter zurückverlegen: so bei Esau und Jakob (1. Mose 25, 22) oder in der argivischen Sage bei Akrisios und seinem Bruder Proitos (Apollodor II, 2, 1).

Die naturmythologische Deutung pflegt auch diese Freundes- oder Feindespaare der Heldensage, ähnlich wie die Verschlingungsmythen und die Aussetzungen in der Truhe, mit ursprünglichen Himmelsmärchen in Verbindung zu bringen. In der Tat stehen ja Himmels-

motive der mannigfaltigsten Art zur Verfügung, wenn man nicht die wirkliche Entwicklungsgeschichte des Märchens zu Rate zieht, sondern äußeren Analogien folgt. Ist doch unter den Sternbildern das der »Zwillinge« schon von den alten Dichtern und Mythographen mit dem sagenhaften Vorbild festverbundener Heldenbrüderschaft, Kastor und Polydeukes, in unmittelbare Beziehung gebracht worden. Auch der unabänderliche Wechsel von Morgen- und Abendstern wird zuweilen im Sinne einer treuen Geleitschaft aufgefaßt. Und wie reich ist vollends die Fülle der Bilder, die der Himmel für das Verhältnis der feindlichen Brüder bietet! Da sind es vor allem Sonne und Mond, die sich fortwährend verfolgen und nie erreichen, ja von denen der Mond in dem Moment, wo ihn die Sonne demnächst zu erreichen scheint, als Neumond verschwindet, also, wie man sich vorstellen kann, von seinem Verfolger getötet wird. Das Bild der feindlichen Brüder wird hier nur dadurch einigermaßen zurückgehalten, daß man das andere des die Gattin oder Geliebte verfolgenden Gatten oder Freiers bevorzugt. Um so bereitwilliger bieten sich die beiden Sternbilder des Orion und der Plejaden wiederum als Ebenbilder eines feindlichen Geschwisterpaares. Wenn Orion und Plejaden zur Zeit der Sonnenwende nacheinander verschwinden und, sobald dies geschehen, die Äquinoktialstürme losbrechen, wird dies auf die Verfolgung feindlicher Brüder oder auch sonst sich befehdender Wesen gedeutet; und in ähnlichem Sinne werden dann auch sonstige Sternbilder oder Sterne herbeigezogen[1]). Versucht man jedoch von diesen mythologischen Deutungen aus eine Brücke zu dem in den primitiven Himmelsmärchen enthaltenen Zwillingsmotiv zu schlagen, so mißlingt dieser Versuch. Zwischen jenen naiven Erzählungen, in denen zwei Brüder auf der Pfeilleiter oder auf einem der andern primitiven Wege zum Himmel wandern, um dort die Führung von Sonne und Mond zu übernehmen, einer Mythe, in der von Freundschaft und Feindschaft überhaupt nicht die Rede ist, oder in denen ein Himmelsbesucher von dem Sonnenmann gastlich empfangen, von dem Mondmann aber feindlich verfolgt, oder wo er umgekehrt von jenem mit allerlei Gefahren bedroht wird, — von solchen echten und primitiven

---

[1]) E. Siecke, Die Liebesgeschichte des Himmels, 1892. Ed. Stucken, Astralmythen, S. 88 ff.

zu diesen hypothetisch erfundenen Himmelsmythen führt kein Weg. In den Zwillingsmythen der Heldensage selbst findet sich aber nur bisweilen die eine Beziehung zum Himmel, daß die Helden schließlich unter die Sterne versetzt werden, wofür vor allem das Sternbild der »Zwillinge« das klassische Beispiel ist. Diese Versetzung an den Himmel bietet in gewissem Sinne wohl ein Gegenstück zu der primitiven Wanderung zum Himmel. Doch dieses Gegenstück ist so beschaffen, daß es unmöglich jene Wanderung zum Vorbild haben kann. Sie ist in der lakonischen Weise, in der sie meist ohne nähere Angabe der Mittel und Wege erzählt wird, offenbar ein bereits die Wunder der Göttersage voraussetzendes Hilfsmittel, das dem Bedürfnis des Hörers nach unvergänglicher Fortdauer des Helden genügen will. Man müßte also annehmen, es habe einmal in einer gänzlich verloren gegangenen Vorgeschichte der Heldensage eine Form des Himmelsmärchens gegeben, die zu dieser irdischen Vermenschlichung die Vorstufe gebildet habe. Das ist aber in diesem Fall im allgemeinen nur dann möglich, wenn man tatsächlich später entstandene Vorstellungen auf den Ausgangspunkt der Mythenentwicklung zurücküberträgt. Im griechischen Mythus bildet das bereitstehende Hilfsmittel die Versetzung unter die Sterne, die hier einen so geläufigen Abschluß des Heldenlebens bildet, daß Hygin in seiner Statistik von Aufnahmen in die Götterwelt ungefähr zwölf solcher Erhebungen verzeichnet, ohne damit wahrscheinlich alle vorkommenden erschöpft zu haben (Hygin fab. 124). Der Held gehört — das liegt in der Natur seines Tuns — zunächst der menschlichen Welt an. Die Erhöhung zum Gott bildet die Vollendung seines Lebens, nicht dessen Anfang. Doch die dichterische Ausschmückung der Sage läßt nun gern dieses Ende auf den Anfang zurückstrahlen: so wird der schließlichen Erhebung zum Gott die göttliche Geburt hinzugefügt. Diese poetische Verbindung von Geburt und Tod macht dann wiederum den Mythologen geneigt, das was tatsächlich nur als ein Erzeugnis später Entwicklung nachzuweisen ist, seiner Deutung der Sage zu Grunde zu legen. Bei diesem Unternehmen erweisen sich auch hier jene Assimilationen weitverbreiteter Märchenstoffe, wie wir sie schon bei den Verschlingungs- und Truhenmythen kennen lernten, besonders wirksam. Um der späteren Betrachtung der Heldensage nicht vorzugreifen, mag es genügen, hier auf ein einziges Beispiel hinzuweisen, das für die stellare

Hypothese besonders günstig gewählt ist, auf den schon in früher Zeit in der Sage selbst auf das Sternbild der Zwillinge bezogenen Dioskurenmythus. Apollodor und Hygin haben im wesentlichen übereinstimmend die Hauptzüge der Sage wiedergegeben, wie sie sich schließlich in der Dichtung gestaltet hatten (Apollodor III, 10, 7; Hygin fab. 80). Danach wird die Mutter der Dioskuren, Leda, in einer und derselben Nacht von Zeus und von ihrem Gatten Tyndareos umarmt: der eine der Zwillinge, Polydeukes, ist daher von vornherein zur Unsterblichkeit bestimmt, der andere, Kastor, ist sterblich. Nachdem beide auf Erden den Heldentod gestorben, erbittet Polydeukes von Zeus auch für seinen Bruder die Unsterblichkeit. Sie wird ihm in dem Sinne gewährt, daß jeder von ihnen abwechselnd mit dem andern am Himmel erscheinen und in der Unterwelt weilen solle, — ein Zug, der, wie schon Welcker bemerkte, eher auf den Morgen- und Abendstern, als auf das Sternbild der Zwillinge zu passen scheint[1]). Später wird dann aber auch dem Kastor die dauernde Unsterblichkeit zuteil, und so leuchten jetzt beide den Schiffern auf hoher See als rettendes Zwillingsgestirn. Indem man nun dieses Bild zum Ausgangspunkt der mythologischen Dichtung nahm, wurde die ursprüngliche Naturbedeutung der Dioskuren darin gesehen, daß sie Lichtgötter seien, die sich erst in der Heldensage zu irdischen Helden umgewandelt hätten[2]). Die Geschichte der Sage unterstützt diese Annahme nicht im geringsten. Wohl aber zeigt sie ein Ineinandergreifen ursprünglich offenbar unabhängiger Mythenmärchen, die hier jener Erhöhung der Dioskuren zu Himmelswesen zu Hilfe kamen. In der Ilias nennt Helena beide ihre leiblichen Brüder, von einer Mutter geboren (Il. 3, 236). In der Odyssee werden sie Söhne des Tyndareos und der Leda genannt, und nur darin klingt hier ihre Erhebung unter die Sterne an, daß Zeus sie noch »unter der Erde mit Ehre begabt hat, so daß sie einen um den andern Tag leben und sterben und gleich den Göttern Ehre genießen« (Od. 11, 298 ff.).

[1]) Welcker, Griechische Götterlehre, I, S. 309 ff.

[2]) Preller, Griechische Mythologie, II³, S. 94. O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, II, S. 727 f. Die Vermutungen über die nähere Natur dieser Lichtgötter und über ihren orientalischen Ursprung, wie sie sich bei Gruppe zusammengestellt finden, können hier als für die vorliegende Frage unwesentlich außer Betracht bleiben.

Daß jene Sage von der göttlichen Abstammung des Polydeukes entweder späteren Ursprungs ist oder jedenfalls aus einer andern in die kyklische Epik übergegangenen Mythenquelle stammt, kann wohl nicht zweifelhaft sein. Wie das geschehen, mag hier dahingestellt bleiben. Sicher ist nur, daß dabei zwei Mythenmärchen zusammengeflossen sind, die erst in ihrer Verbindung die Dioskurensage in ihrer späteren Form erzeugt haben (Apollodor III, 10, 7). Beide, von Apollodor nebeneinander gestellt, erzählen die Geburt der Helena in verschiedener Weise. Nach der einen, einem echten Mythenmärchen, hat sich die Nemesis, um den Nachstellungen des Zeus zu entgehen, in eine Gans verwandelt. Darauf verwandelt sich Zeus in einen Schwan und bringt sie zu Fall. Das Ei, das sie legt, findet ein Hirte und bringt es der Leda, die es in einer Kiste verwahrt. Aus dem Ei wird Helena geboren. Nach der zweiten Mythe wohnt Zeus der Leda selbst als Schwan bei, und diese gibt zwei Zwillingspaaren das Leben: dem Polydeukes und der Helena, die den Gott, dem Kastor und der Klytämnestra, die den Tyndareos zum Vater haben. Es ist das so oft vorkommende Märchenmotiv von der Bergung entweder des im Herzen wohnenden oder auch des keimenden Lebens an einem verborgenen Ort, namentlich in einem Ei, das uns in beiden Versionen zugleich in Verbindung mit dem Truhenmotiv begegnet. Das unverkennbare Zeugnis dafür, daß diese Erzählungen aufeinander, insbesondere die erste auf die zweite eingewirkt hat, liegt hier vor allem in dem Schwan, der in der ersten wohl motiviert, in der zweiten ein heterogener Bestandteil ist. Nachdem jedoch, wie sonst noch so oft in den Genealogien der Heroensage, abweichende Versionen über die Abstammung der Helena in Umlauf waren, lag die Verbindung dieser Elemente nahe genug; und so wirkte nun der göttliche Charakter der Helena naturgemäß auf ihren Zwillingsbruder Polydeukes, und von diesem aus ergriff er auch dessen Bruder und Genossen Kastor, — ein Übergang, den die Dichtung weiterhin durch die Fürbitte des ersteren motivierte. So ist die stellare Natur der Dioskuren offenbar keine ursprüngliche, wie ja denn auch das Sternbild gleichen Namens nicht bloß zwei, sondern mindestens drei deutlich sichtbare Sterne erster und zweiter Größe enthält. Es mochte also wohl geschehen, daß die Zwillingskinder, nachdem sie einmal von der Sage ausgebildet waren, in das Sternbild hineingesehen wurden;

dagegen ist so gut wie ausgeschlossen, daß sie selbst zuerst am Himmel als Heldenpaar existiert haben sollten, um dann von da aus nach der Erde zu wandern. Erblickte man einmal in dem Sternbild das zum Himmel erhobene Heldenpaar, so mochte nun immerhin auch dieses himmlische Bild wieder auf die Gestalten der Heldensage zurückwirken, ähnlich wie in andern Fällen, wo die Erhebung zu den Unsterblichen in dieser besonders ansprechenden Form geschah. Der unter die Sterne versetzte Held bleibt sichtbar, man kann zu ihm vertrauensvoll aufblicken, und zugleich strahlt der Glanz des Gestirns auf die Sagengestalt des irdischen Helden zurück, dem sich so der Gefühlston der Himmelserscheinung mitteilt. Darum sind in diesen Fällen die der Himmelswelt entlehnten Attribute weder bloß dichterische Metaphern noch wirkliche Himmelserscheinungen, wie die hier einander entgegentretenden Richtungen euhemeristischer und astraler Mythendeutung annehmen, sondern sie besitzen jene Wirklichkeit der Phantasieschöpfung, die ihre Gestalten aus allen den Elementen zusammensetzt, die in ihre Entwicklung eingegriffen haben. Der Mythus von den Zwillingen selbst ist daher nicht vom Himmel auf die Erde gewandert, sondern die Heldensage hat, indem in ihr Züge des Mythenmärchens und der Göttersage zusammenflossen, beide schließlich zu einem eigenartigen Gebilde vereinigt, das in der Geburtsgeschichte der Helden hier, wie auch sonst noch, den Einschlag der Märchenbestandteile, in der Erhöhungsgeschichte, die die Heldenlaufbahn abschließt, die Einwirkung der Göttersage erkennen läßt. Jene Theorie von der Entwicklung der Mythen, die sie zuerst am Himmel entstehen und dann in irgendeinem späteren Zeitpunkte zur Erde wandern läßt, steht aber nicht bloß im Widerspruch mit der Geschichte des Mythus, die von einer solchen Wanderung nichts weiß, sondern auch mit der Psychologie der Mythenbildung, die jene Translokation als eine innerlich unmögliche zurückweisen muß. Weder plötzlich und mit einem Male haben Himmelserscheinungen auf irdische Mythenstoffe Einfluß gewonnen, noch auch hat es je eine Zeit gegeben, wo die letzteren nicht vorhanden gewesen wären, sondern in fortwährend hin- und hergehenden Assimilationen, die äußerlich unkenntlich bald die Himmelserscheinungen nach irdischen Vorbildern umformten, bald auch Vorstellungs- und nicht selten bloße Gefühlselemente ursprünglich geschiedener Anschauungen ver-

banden, hat sich überall die Entwicklung vollzogen. Dabei gehört nun vor allem die Zwillingssage zu den mythologischen Bildungen, die sichtlich zunächst auf irdischem Boden stehen und erst sekundär unter dem Einfluß der Göttersage in assimilative Wechselwirkungen mit dem Himmelsmythus treten. Daher denn auch von den spärlichen primitiven Zwillingsmärchen der Naturvölker, die der Doppelheit der großen Gestirne ihren Ursprung verdanken, keinerlei Brücke zu diesen Formen der Heroensage hinüberführt. Diese sind in allem Wesentlichen Produkte ihrer eigenen, der Helden- und Göttersage gleichzeitig angehörenden Mythenperiode. Wo ursprünglichere Elemente in sie hinüberreichen, da sind dies die alten Motive des Glücks- und Zaubermärchens, nicht die des primitiven Himmelsmärchens.

Das Ähnliche gilt nun, wenn wir den in der Märchentradition selbst enthaltenen Zeugnissen vertrauen dürfen, von der dritten und letzten Entwicklungsphase, in der uns das Zwillingsmotiv entgegentritt: von dem Brüdermärchen der neueren Kulturvölker, das allerdings mit den ähnlichen Erzählungen der Naturvölker in der Märchenform zusammentrifft, das aber im übrigen nicht weniger weit wie die heroische Zwillingssage von diesem abliegt. Anderseits teilt das heutige Brüder- und Geschwistermärchen zwar mit der heroischen Zwillingssage den irdischen Schauplatz, in seinem Inhalt weicht es jedoch so weit von ihr ab, daß an einen direkten Übergang wiederum nicht zu denken ist, und die gemeinsamen Züge zumeist viel wahrscheinlicher auf eine Übereinstimmung in den allgemein menschlichen Motiven als auf Nachwirkungen der Sage bezogen werden können. Schon die spärliche Anzahl der noch lebendig gebliebenen oder der jüngsten Vergangenheit angehörenden Zwillingsmärchen scheidet diese von den Kampfgenossen, den hilfreichen und den feindlichen Brüdern des Heroenmythus[1]). Viele der neueren Brüdermärchen enthalten überdies das Zwillingsmotiv nur episodisch, ohne daß es in ihnen von entscheidender Bedeutung ist. Wo das letztere zutrifft, da sind es aber auch hier die Motive der hilfreichen und der feind-

[1]) In der im ganzen 114 Stücke umfassenden Sammlung neugriechischer Märchen von v. Hahn zähle ich einschließlich derer, in denen das Geschwisterverhältnis nur eine nebensächliche und episodische Rolle spielt, höchstens sechs Brüder- oder Geschwistermärchen, und doch scheint die neugriechische Märchenliteratur daran noch verhältnismäßig reich zu sein im Vergleich mit andern Ländern.

lichen Brüder oder Geschwister, die einander gegenüberstehen. Unter den Stoffen der ersteren Art ist vor allen das speziell sogenannte »Brüdermärchen« (Grimm, Nr. 60) durch seine Wanderungen bekannt. Zwei Zwillingsbrüder, meist Söhne eines armen Mannes, die sich so ähnlich sehen wie ein Ei dem andern, ziehen aus, um ihr Glück zu machen, jeder begleitet von drei hilfreichen Tieren, die ihnen durch den Zauber ihrer Geburt zugeteilt sind. Bei der Trennung verabreden sie ein Zauberzeichen, das, wenn der eine in Gefahr ist, dies dem andern verraten soll. Nun gelangt der eine der Brüder in eine Stadt, wo er eine Prinzessin erlöst, als sie eben einem das Land verwüstenden Drachen geopfert werden soll, indem er diesen tötet. Er entlarvt einen Hofmann, der sich für den Befreier ausgegeben, vollbringt nach den meisten Varianten des Märchens mit Hilfe seiner Tiere auch sonst noch allerlei Glückszauber und erringt so die Prinzessin und das Königreich. Eines Tages geht er dann mit seinen Tieren auf die Jagd. Hier trifft er im Wald eine Hexe, die ihn durch List in ihre Gewalt bekommt und samt den Tieren in Stein verwandelt. Als man ihn schon verloren gibt, kommt nun sein jüngerer Bruder des Weges gezogen, wird von der Königin seiner Ähnlichkeit wegen für den Gemahl gehalten. Als er mit ihr des Nachts das Lager teilt, legt er sein Schwert zwischen sich und sie. Am nächsten Tag zieht auch er mit seinen Tieren in den Wald, trifft ebenfalls die Hexe, überlistet aber diesmal sie und zwingt sie, alle, die sie in Steine verwandelt, wieder zum Leben zu erwecken. Dann wird die Hexe verbrannt, und die Brüder kehren mit den andern Erlösten fröhlich nach Hause zurück. Dieses Märchen existiert in vielen Varianten, deren Unterschiede sichtlich zumeist aus Vermischungen mit andern Märchenstoffen entstanden sind[1]). Aber die Hauptmotive kehren überall wieder: die Ähnlichkeit der Brüder, die drei hilfreichen Tiere, die Bekämpfung des Drachen, endlich die beiden Abenteuer mit der Hexe und mit der Erlösung des älteren Bruders durch den jüngeren. Variabler sind einige andere Bestandteile, wie die Entlarvung des Betrügers, der sich für den Besieger des Drachen ausgibt, die z. B. dem griechischen, und das Schwert, das der

[1]) Vgl. z. B. das dänische Märchen bei Grundtvig, I, S. 277 ff.; das neugriechische bei von Hahn, S. 166 ff. (Nr. 22); das litauische, Leskien und Brugmann, S. 389 ff.

jüngere Bruder zwischen sich und die Königin legt, das dem litauischen Märchen fehlt, wo auch die Zahl der Brüder auf drei vermehrt ist. Nun sind viele dieser Züge, der konstanten wie der variableren, dem Zwillingsmärchen mit der Heldensage gemein: so vor allem das Hauptmotiv des Drachenkampfes. Dieser ist jedoch ein so verbreiteter Bestandteil des Mythenmärchens überhaupt, daß man darum noch nicht an ein Fortleben der Perseus-, Herakles- oder Siegfriedsage denken muß. Ebenso pflegt der Drache, der sich wenig verändert vom primitiven Märchen bis in die Helden- und Göttersage hinübererstreckt, die Züge seines früheren in sein späteres Dasein mitzunehmen; und auch die Tat der Befreiung aus der Gewalt des Ungetüms ist ein Motiv, das zu allen Zeiten wiederkehrt. Sind darum hier Verbindungen zwischen den Erzählungen verschiedener Kulturzeitalter immerhin möglich, so verbietet doch eben die Gleichartigkeit eines solchen überall wiederkehrenden Themas, alle Erzählungen, die dies Motiv enthalten, als Abwandlungen einer und derselben ursprünglichen Geschichte anzusehen. Würden doch jene leisen Erinnerungen an vorausgegangene Erzählungen schwerlich ausreichen, den gleichen Stoff neu zu gestalten, wenn nicht die Motive dazu selbst gegenwärtig blieben, die eben deshalb aber auch ohne solche Assoziationen einen in den Grundmotiven übereinstimmenden Inhalt neu erzeugen können. Wo nicht besondere singuläre Merkmale oder äußere Zeugnisse hinzukommen, da haben wir daher bei solchen Märchenepisoden noch kein Recht, direkte Beziehungen anzunehmen. Und selbst wo diesen die Bedeutung hilfreicher Assoziationen zukommen sollte, ist das für den Inhalt der mythischen Tradition, wie er zu irgendeiner Zeit sich gestaltet hat, gleichwohl nebensächlich, weil es, um die Bedeutung solcher permanenter mythischer Motive zu würdigen, in erster Linie auf die konkrete Gestaltung des Inhalts ankommt. Dieser ist es aber, der bei dem späteren, heute noch in der Volksüberlieferung fortlebenden Zwillingsmärchen wieder ein neuer, in seiner äußeren Gestaltung wie in den bewegenden Motiven von dem der Heldensage abweichender ist. Nur einen Zug gibt es, der wie ein erratischer Block aus einer fernen Kultursphäre hier in ein gänzlich verändertes Medium hereinragt: das ist das Siegfried-Brunhildenmotiv, das Schwert, das nach ritterlicher Sitte auch den Brautwerber von der Braut trennt, wenn er das Lager mit ihr teilt.

Aus diesem einen, nicht einmal konstanten Zug des Märchens zu schließen, das Ganze sei ein Überlebnis der Heldensage, würde aber natürlich um so weniger berechtigt sein, als solche Beimischungen auf vereinzelte Fragmente beschränkt zu sein pflegen. Das trifft im allgemeinen um so mehr zu, je fremdartiger die Welt, aus der sie stammen, der Lebensphäre des Märchens selbst ist. Diese ist aber hier in ihren Grundmotiven durchaus die kleinbürgerliche Welt der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit. Nicht Fürsten und Ritter, sondern Jäger und Handwerker, Wirte und Kaufleute sind die handelnden Personen. Prinzessinnen und Königreiche bilden nur die Ideale, in denen sich den Glückskindern dieser modernen Abenteuermärchen ihre Wünsche verwirklichen müssen.

Das nämliche gilt von der zweiten Gattung der noch gegenwärtig unter den Kulturvölkern lebendig gebliebenen Zwillingsmärchen, in der das Motiv der feindlichen Brüder oder Geschwister den Mittelpunkt der Handlung bildet. Auch diese Gattung zeigt ein völlig verändertes Aussehen gegenüber der Heldensage. Schon äußerlich tritt dies darin hervor, daß nicht mehr, wie durchweg in dieser, ein feindliches Brüderpaar mit Gaben und Hilfsmitteln, die im allgemeinen gleich verteilt sind und daher auch ungefähr die gleiche Teilnahme des Hörers jedem der Helden zuwenden, um die Herrschaft kämpft, sondern daß auf eine Persönlichkeit, die meist als die unterdrückte und verfolgte dasteht, das Hauptinteresse gelenkt wird. So ist es der Kampf der Bosheit gegen die Unschuld oder des prahlerischen Dünkels und äußeren Scheins gegen Bescheidenheit und wahre Tüchtigkeit, die zur eigentlichen Domäne des Themas von den feindlichen Geschwistern geworden ist. Damit hängen noch zwei andere neue Eigentümlichkeiten zusammen: es sind mindestens ebenso oft Schwestern wie Brüder, die einen solchen anfänglich ungleichen, dann aber durch die glänzenden Gaben des unscheinbaren Glückskindes oder durch die Gunst der Zaubermächte für dieses siegreichen Kampf führen; und es kämpft in der Regel auch nicht mehr bloß einer gegen einen, sondern viele gegen einen, meist die älteren gegen den jüngeren, — wieder im Gegensatz gegen die Heldensage, wo vornehmlich der jüngere es ist, der dem ältern sein Erstgeburtsrecht sei es durch Gewalt sei es durch List streitig zu machen sucht. Die Mehrzahl der feindlichen Geschwister ist hier ein wirksames

Mittel, durch das die Erzählung das Mitgefühl mit dieser gehäuften Unterdrückung des Schwächeren und den schließlichen Eindruck seines Sieges zu steigern weiß. Dabei ist der Sieg, wie besonders in den verbreiteten Märchen vom Aschenputteltypus, aus einem physischen zu einem moralischen geworden: die gedemütigte Schwester will zuerst selbst verborgen bleiben und muß schließlich fast mit Gewalt zu den ihr gebührenden Ehren erhoben werden[1]). Hier reichen keine andern Motive mehr als die allgemein menschlichen aus dem primitiven Mythenmärchen in die Heldensage hinüber. Auf der primitiven Stufe tritt der einzelne hinter der Horde oder Sippe zurück. Das Verhältnis der Brüder fehlt zwar nicht, aber es kann zumeist erst unter dem Einfluß äußerer Bedingungen eine in den Mythus eingreifende Bedeutung gewinnen. Einen solchen Einfluß kann nun besonders die Zweiheit der beiden großen Gestirne Sonne und Mond ausüben. So ist das primitive Zwillingsmärchen im allgemeinen Himmelsmärchen. Aber es hat wegen der Fülle der sonstigen Assoziationen, die die gleichen Himmelsmotive anregen, nur eine episodenhafte Bedeutung, und keine irgend nachweisbare Beziehungen reichen von diesen spärlichen Himmelsmärchen zu den folgenden Zeitaltern hinüber. Erst in der Heldensage gewinnt das Geschwister- und besonders das Zwillingsverhältnis den ihm eigenen Motivwert. Dieser gehört aber ganz und gar dem irdischen Leben, den Triebfedern von Liebe und Haß, von der Hilfe der Genossen in Kampf und Gefahr, dem Streit um Besitz, Ehre und Vorrechte an. Es ist das Blütezeitalter des Zwillingsmärchens sowohl nach der Fülle der Stoffe wie nach der Variation der Motive, die einer Periode angehören, wo auf der einen Seite die treue Genossenschaft von Mensch zu Mensch, auf der andern der Zweikampf als Mittel zur Schlichtung der Streitigkeiten einzelner wie feindlicher Sippen und Stämme gepflegt wird. Wieder ein eigenartiges Aussehen gewinnt endlich das Zwillingsmotiv in der späteren Märchendichtung. Teils spielt es hier nur noch eine episodenhafte Rolle, teils löst es sich in dem allgemeineren der hilfreichen oder der feindlichen Ge-

---

[1]) Grimm, Nr. 21. von Hahn, Nr. 2. Einige andere zu dieser Gattung der feindlichen Brüder oder Geschwister gehörige Märchen Grimm, Nr. 28, 97. von Hahn, Griechische Märchen Nr. 3, 26, 51, episodenhaft ebenda Nr. 30. Leskien und Brugmann, Litauische Märchen Nr. 11 (S. 389 ff.).

schwister auf. Die Motive aber sind nun überhaupt nur noch in geringerem Grade dem Geschwisterverhältnis als solchem eigen. Vielmehr sind sie die allgemeinen des Glücksmärchens. Diese Entwicklung zeigt schon genugsam, daß das menschliche Leben selbst es ist, das dieser Mythenform jeweils das Gepräge gibt. Insbesondere auf den späteren Stufen greifen daher die Himmelsphänomene in den im übrigen ganz und gar der Erde angehörenden Mythus nur sekundär und in der Form jener unbestimmten Assoziationen ein, wie sie überall zu den Objekten der Naturumgebung stattfinden, und wie sie auch zwischen Himmel und Erde um so reichlicher sich einstellen, je näher sich noch beide sind.

f. Zerstreute Motive von Himmelsmärchen.

Neben den oben besprochenen Gruppen mehr oder minder regelmäßig überall wiederkehrender Himmelsmärchen, zu denen gewisse irdische Parallelformen existieren, oder die Assoziationen mit Märchenstoffen irdischen Ursprungs eingehen können, gibt es nun noch eine große Zahl von Himmelsmotiven, die zuweilen zu kurzen Märchen auswachsen, oder die auch bloß als fragmentarische Vorstellungen überliefert werden, die aber auf der Stufe des Mythenmärchens noch keine erhebliche Bedeutung gewinnen. Sie verdienen gleichwohl schon um deswillen Beachtung, weil sie für die allgemeine Naturanschauung dieser Stufe bezeichnend sind, besonders aber deshalb, weil in ihnen mannigfache Keime zu späteren, in der Göttersage zu erhöhtem Einfluß gelangenden Mythenbildungen liegen. Für den gesamten Zusammenhang der mythologischen Entwicklung ist es übrigens bedeutsam, daß es nicht nur Mythenelemente gibt, die bloß in den Anfängen dieser Entwicklung vorkommen und später verkümmern, sondern daß auch andere nicht fehlen, die zwar von frühe an vorhanden sind, aber in der Mythenerzählung anfänglich zurücktreten oder es nur zu äußerst schwankenden Gestaltungen bringen, um dann später unter dem Einfluß weiter hinzutretender Bedingungen der Kultur eine erhöhte und nicht selten sogar vorherrschende Bedeutung zu gewinnen.

Zu diesen zunächst keine erhebliche Rolle spielenden Erscheinungen gehört vor allem das Gewitter. Nach der Bedeutung, die Donner und Blitz in dem Göttermythus vieler Kulturvölker, wie der

Inder, Griechen, Germanen, und in der Neuen Welt bei den nordamerikanischen Stämmen besitzt, erscheint das überraschend. Aber offenbar ist es die Vergänglichkeit der Erscheinungen, die diese erst von dem Augenblick an, wo Regen, Wind und Wetter zu wichtigen Faktoren für das Gedeihen der Nährfrüchte werden, in den den Ackerbau begleitenden Kulten je nach den klimatischen Bedingungen stärker hervortreten lassen. Auf der Stufe des Mythenmärchens werden wohl Winde und Regenwolken als dämonische Wesen, der Donner als ihre Stimme, der Blitz als ein von ihnen geschleudertes Feuer aufgefaßt[1]. Aber es bleibt bei solchen vereinzelten Äußerungen; sie werden höchstens episodisch in die Erzählung verflochten. Erst in den bereits unter dem Einfluß der Göttervorstellungen stehenden kosmogonischen Mythen treten in den die urzeitlichen Vorgänge schildernden Erzählungen diese meteorologischen Elemente in den Vordergrund[2].

Aber auch mit Sonne, Mond und Sternen verhält es sich, wenn man die oben erörterten Gruppen von Himmelsmärchen, namentlich die den Hauptinhalt der primitiven Himmelsmythologie bildenden vom Auf- und Abstieg zum Himmel, in Abzug bringt, nicht viel anders. So zahlreich und mannigfach hier die Aussagen über die Natur dieser Himmelswesen sind, so sehr tritt ihr Anteil an der Märchentradition primitiver Stämme zurück. Das Verhältnis von Sonne und Mond wird wohl am häufigsten als das von Geschwistern aufgefaßt, oder auch als das von Gatte und Gattin, von zwei sich freundlich oder feindlich gesinnten Wesen, die sich in nie endender Jagd verfolgen usw.[3]. Sind es sichtlich die bei der Bewegung dieser Gestirne eintretenden Veränderungen ihrer wechselseitigen Entfernung, die mehr und mehr die noch primitiveren Vorstellungen von Feuer- oder Federbällen, glänzenden Scheiben usw. zurücktreten lassen, so wird nun noch weiterhin durch die Mondphasen und ihren regelmäßigen Wechsel dieser Eindruck unterstützt. Um

[1] Rücksichtlich der Zentralaustralier vgl. C. Strehlow und M. von Leonhardi, Mythen, Märchen und Sagen des Aranda-Stammes in Zentralaustralien, 1907, S. 13, 25. Über nordamerikanische Völker J. Mooney, Myths of the Cherokee, Ethnol. Rep., XIX, 1, 1900, p. 256 ff.

[2] Vgl. die Zusammenstellung der hierher gehörenden Vorstellungen bei Brinton, The Myths of the New World³, 1905, p. 144 ff.

[3] Vgl. z. B. Hoffmann, The Menomini Indians, Ethnol. Rep., XIV, 1896, p. 205 f.

Zu- und Abnahme und Verschwinden des Mondes bewegen sich daher vorzugsweise die Vorstellungen der primitiven Himmelsmythologie. Aber auch diese Erscheinungen nehmen an der zusammenhängenden Mythenerzählung nur wenig teil, sondern die Äußerungen über sie beschränken sich auf einfache Aussagen oder auf Episoden anderer Märchen, namentlich der Aufstiegsmythen. Nicht selten findet sich hier, vielleicht noch in einer entfernten Assoziation mit der Vorstellung, daß Sonne und Mond an den Himmel geworfene Bälle seien, unter dem Eindruck der größeren Sternenhelle zur Zeit des Neumondes die Vorstellung, bei einem solchen Wurf sei der Mond zersprungen, und es seien dadurch die Sterne enstanden. Bei den Zentralaustraliern sind solche Traditionen in verschiedenen Varianten mit der Anschauung verbunden, die großen Gestirne seien von Himmelsmenschen getragene Schilde oder ähnliche Objekte. So trägt nach einer Erzählung der Arunta der Mondmann allnächtlich seinen glänzenden Schild am Himmel herum, während er Opossums fängt. Klettert er bei dieser Jagd auf einen Baum, so stellt er seinen Schild unten ab. Der Glanz des Schildes wird aber von einer Nacht zur andern geringer, und schließlich begegnet dem Mondmann ein anderer Himmelsmensch, der in seinem Schild einen viel kleineren, lebhaft glänzenden Stern trägt. Er nimmt den Mond aus dem Schild des ersteren heraus, setzt seinen Stern hinein und flieht dann, nachdem beide miteinander gerungen haben[1]). Solche Erzählungen, bei denen sich das Bild des Verschwindens der Mondscheibe und des lebhafteren Erstrahlens des Sternhimmels durch die Umformung in einen Streit des Mond- und Sternenmannes umgewandelt hat, bilden übrigens in der Fülle der andern Mythenmärchen dieser Stämme eine verschwindende Minderzahl. Bei den Verfinsterungen der beiden großen Gestirne ist endlich die noch bei den Indern erhalten gebliebene Vorstellung der Verschlingung durch ein Ungeheuer auch bei den Naturvölkern das Bild, unter dem die Erscheinung aufgefaßt wird, ohne übrigens wegen ihrer Seltenheit eine erhebliche Bedeutung zu gewinnen (vgl. oben S. 213).

Unter den andern Phänomenen des Sternhimmels sind wohl die Plejaden und neben ihnen einzelne Doppelsterne am häufigsten

[1]) Strehlow und von Leonhard, a. a. O. p. 17, mit einer Variante ebenda p. 18.

noch Objekte dieser primitiven, mehr in zerstreuten Vorstellungen als in ausgeführten Erzählungen enthaltenen Himmelsmythologie. Es ist wahrscheinlich der durch die dichte Anhäufung der Sterne entstehende lebhafte Eindruck, dann auch ihr zeitweises Verschwinden am nächtlichen Himmel, was diese Bevorzugung bewirkt. Dabei wird übrigens in den ursprünglicheren Anschauungen die Zahl der Sterne des Bildes nur als eine unbestimmte Vielzahl aufgefaßt. So sind es nach einem zentralaustralischen Märchen Mädchen, die mit Feuerbränden einen Tanz ausführten und dann zum Himmel emporstiegen[1]). Auch hier reiht sich demnach das Motiv dem der Himmelswanderungen ein. Wo ausdrücklich die Siebenzahl angegeben ist, wie das außer in mehreren amerikanischen Plejadenmärchen auch in einem australischen geschieht, da kann man natürlich sicher sein, daß diese Zahlenangabe entweder von außen übertragen oder von dem Berichterstatter hinzugefügt ist[2]). Das um so mehr, als das Sternbild nur sechs deutlich sichtbare Sterne, der kleineren, undeutlicheren aber sehr viel mehr zählt, so daß die Siebenzahl offenbar überhaupt erst unter der Herrschaft der Heiligkeit dieser Zahl in das Sternbild hineingesehen, nicht an ihm selbst beobachtet ist. Schon bei den meisten Kulturvölkern und noch viel mehr bei den Naturvölkern haben wir es also hier mit einem versprengten Fragment astrologischer Wissenschaft zu tun, das irgend einmal auf unbekannten Wegen von außen eingedrungen ist. Die griechischen Dichter haben diesen Widerspruch der Beobachtung mit der traditionellen Siebenzahl auszugleichen gesucht, indem sie den sinnigen Mythus von der Merope erfanden, die, weil sie als die einzige unter den sieben Schwestern einem Sterblichen, dem Sisyphos, vermählt gewesen, sich aus Scham den Blicken entziehe (Ovid Fast. IV, 175 f.)[3]). Mit den Plejaden in enger Verbindung steht der **Orion**, dieses prachtvolle Sternbild, in dem vielleicht schon die Babylonier, dann aber besonders die Griechen, das Bild eines gewaltigen

[1]) Strehlow, a. a. O. S. 20.

[2]) Vgl. z. B. Mooney, Myths of Cherokee, a. a. O. p. 255. Parker, Australian legendary Tales, p. 40 ff.

[3]) Nach einer andern ebenda von Ovid erzählten Version ist diese siebente der Plejaden die trojanische Elektra, die sich aus Schmerz über den Fall von Troja die Hand über die Augen legt.

Kriegers oder Jägers erblickten. Er bietet zugleich einen Fall dar, wo nicht erst, wie bei dem Zwillings- und selbst dem Siebengestirn, die mythologische Anschauung in den Sternen den ruhenden Abschluß einer irdischen Laufbahn sieht, sondern wo allem Anscheine nach von Anfang an das Bild als das eines himmlischen Helden aufgefaßt wird. Um so bezeichnender ist es, daß es offenbar lange gedauert hat, bis die mythologische Dichtung auch diesem Helden etwas von dem wechselvollen Leben mitteilte, das irdische Helden auszeichnet. Die einzige Beziehung bleibt die zu den Plejaden, in denen die Phantasie zuerst Vögel und dann Nymphen erblickte, die der himmlische Jäger drohend mit geschwungener Keule verfolgt (Il. 22, 29; Od. 11, 572 f., Hesiod W. u. T. 618 ff.). Es ist das Bild des um die Wintersonnenwende vor ihm im Meer verschwindenden Siebengestirns, das im Verein mit den nun losbrechenden Äquinoktialstürmen diese Vorstellung des verfolgenden Jägers erzeugt hat, in die hier unter dem wachsenden Einfluß des Sternenhimmels auf die Anschauung vielleicht das alte Bild des im Wolkenflug dahinstürmenden wilden Jägers übergegangen ist. Aber wie sich jenes Schauspiel Jahr für Jahr und Tag um Tag wiederholt, so birgt es auch kein reicheres Leben in sich. Es gleicht in seiner Einförmigkeit noch ganz jenen isolierten mythologischen Bildern, in denen bei den Naturvölkern auch die Erscheinungen an Sonne und Mond zumeist als Augenblickshandlungen ohne inneren Zusammenhang aufgefaßt werden. Erst die spätere Dichtung hat dieses himmlische Jagdbild mit der übrigen Götterwelt in Beziehung gesetzt und es so allmählich in das bewegte Leben dieser hineingezogen [1].

In ähnlicher Weise, wie selbst in der unter dem Einfluß der Götter- und Heldensage so reichbelebten Mythologie der Griechen gerade diejenigen Gestalten des späteren Mythus, die von Anfang an am gestirnten Himmel ihre Heimat haben, in diesen Fällen eine der mythologischen Weiterbildung widerstrebende Stabilität zeigen, so nehmen an dieser nicht minder jene frühen Himmelsgötter teil, die durch ihre Fixierung in bestimmten Himmelsobjekten im Gegensatze zu dem Polymorphismus der sonstigen Göttervorstellungen relativ

[1] Preller-Robert, Griechische Mythologie⁴, S. 449 ff.

entwicklungslos bleiben. So der in der gesamten griechischen Göttergeschichte schon durch die Bindung seines Namens an das Objekt stabilste aller Götter, Helios, mit der ihm beigeordneten Selene, oder ihre Parallelgestalten im römischen Pantheon, Sol und Luna. Diese Stabilität, die bei den Helden- und Göttermythen der Kulturvölker aus der Gleichförmigkeit der Erscheinung hervorgeht, wird nun innerhalb der primitiven Himmelsmythologie der Naturvölker noch unterstützt durch die Flüchtigkeit der mythologischen Erinnerung, die eine inhaltsreichere Mythendichtung erst möglich macht, wo ihr bestimmtere Assoziationen mit den fortwährend sich wiederholenden und dabei doch unendlich wechselvollen Ereignissen der irdischen Umgebung zu Hilfe kommen, wie bei den Parallelmythen. Darum beschränkt sich aber auch außerhalb des Umkreises der letzteren das, was man primitive Himmelsmythologie nennen könnte, auf vereinzelte Vorstellungen und schwache Ansätze zu Mythenmärchen, deren große Gleichförmigkeit und Dürftigkeit gegenüber den von frühe an unvergleichlich reicher sich gestaltenden Glücks- oder Tiermärchen, die auf irdischem Boden spielen, in die Augen fällt. So versiegen denn auch auf einer vorgerückteren Stufe der Mythenerzählung sehr bald die Quellen des eigentlichen Himmelsmärchens gänzlich, so weit nicht Teile desselben in Tiermärchen und Fabel übergehen. Einen Beleg hierfür bilden besonders die mittel- und südafrikanischen Völker, Neger- wie Bantustämme, bei denen dieses Zurücktreten der Himmelsmythen sicherlich nicht auf Phantasie- oder Erfindungsarmut bezogen werden kann, wie das die übersprudelnde Phantastik des Glücksmärchens vor allem bei den Bantustämmen und die durch ganz Afrika blühende Fabeldichtung bezeugen. Aber die Quellen der Himmelsmythologie versiegen, weil jene einzelnen Bilder, die sich in dem Wechsel von Tag und Nacht und in den Erscheinungen der Mondphasen oder der seltenen Verfinsterungen in wenig veränderter Form wiederholen, an sich keinen Ansporn zur Entstehung neuer mythologischer Motive und zu ihrer Verbindung in sich tragen.

So sind es denn vornehmlich zwei Bedingungen, die die weitere mythologische Entwicklung mit sich führt, und die jenes Neuaufleben der Himmelsmythen im Gefolge haben, das in den späteren Mythus entscheidend eingreift. Die eine liegt in der Entstehung kosmo-

gonischer Mythen, die andere in der Ausbildung persönlicher Göttervorstellungen. Beide Erscheinungen stehen wieder in enger Verbindung. Sie gehören aber einer verhältnismäßig späten Periode der Mythenentwicklung an. Darum reichen aber auch kaum mehr irgendwelche Erinnerungen von dem primitiven Himmelsmärchen zu dieser in Götter- und Schöpfungssagen niedergelegten Himmelsmythologie hinüber. Höchstens finden sich leise Assoziationen, die von dem einen zu dem andern Gebiet leiten, und die in der Übereinstimmung der Objekte des Mythus ihre Quelle haben. Aber diesen Objekten steht die mythenbildende Phantasie doch beidemal so ganz anders gegenüber, daß die Kontinuität der Entwicklung, die natürlich auch hier nicht fehlt, zu einem großen Teil außerhalb der Himmelsmythen selbst sich vollzieht. Die Probleme, die sich hier eröffnen, führen daher unmittelbar zur Entwicklungsgeschichte der Sage und Legende. Ehe wir uns ihnen zuwenden, bedarf jedoch eine Form des Mythenmärchens noch einer näheren Betrachtung, die hier die Kontinuität der Entwicklung namentlich nach der dem wichtigen Gebiet der Legende zugekehrten Seite vermitteln hilft: das Kulturmärchen.

7. Das Kulturmärchen.

a. Allgemeine Entwicklung des Kulturmärchens.

In der gesamten Mythengeschichte gibt es kaum eine Erscheinung, die in gleicher Weise alle Phasen ihrer Entwicklung verbindet, wie die Vorstellung von frühen Wohltätern der Menschen, die diesen ihre vornehmsten Kulturgüter gebracht haben. Ob diese Kulturgüter der primitivsten Art sind, wie die Bereitung des Feuers, die Verfertigung der täglichen Werkzeuge, die Einführung der Jagd und der Anfänge des Ackerbaues, oder ob sie bereits in die Sphäre der höheren geistigen Kultur hineinreichen, wie der Kultus der Götter, die Kenntnis der Heilmittel, die Erfindung der Schrift, macht im Wesen der Sache keinen Unterschied. Überall finden sich solche Kulturtraditionen, nach denen an bestimmte Wesen von menschlicher oder tierischer Art die Erringung der wichtigsten Lebensgüter gebunden ist. Ein Kulturgut, das vor andern die Völker der verschiedensten Abstammung und Kulturstufe verbindet, ist das Feuer. Fast alle Kulturbringer sind daher Feuerbringer, sei es nun, daß auf sie die

Kunst der Feuerbereitung durch Reibung von Hölzern, das später noch in germanischen Ländern sogenannte »Notfeuer«, zurückgeführt wird, sei es, daß sie der Mythus dieses Feuer direkt vom Himmel holen läßt, wie durchweg späterhin, wo jene primitive Feuerbereitung in Vergessenheit geraten ist, nun aber die Vorstellung der Himmelsgötter auf die Sage herüberwirkt. Vorbereitet wird dieser Übergang von einem der irdischen Umgebung angehörigen Lehrmeister in der fortan geübten täglichen Kunst der Feuerbereitung zu einer dereinst einmal geschehenen Segenspendung eines himmlischen Heros durch die schon auf den ersten Stufen dieser Entwicklung hervortretende Tendenz, den Ursprung solcher Kulturgüter mit kosmogonischen Vorstellungen, so dürftig diese auch in der frühesten Zeit noch sein mögen, zu verbinden. Vielleicht daß diese Mythen von der Feuerbringung an den ersten kosmogonischen Vorstellungen mitgewirkt haben, da in vielen der frühen Kulturmärchen die Entzündung der himmlischen Feuerspender, der Gestirne, und die des irdischen Feuers als verwandte, von einem und demselben Wesen vollbrachte Taten geschildert werden. Indem dann aber gerade der in Anlehnung an die Göttersage sich entwickelnde kosmogonische Mythus beide Vorstellungen scheidet, wandelt sich jener allgemeine Feuerspender einer frühen Stufe in den Feuerräuber um, der das ursprünglich im Alleinbesitz der Götter stehende Feuer den Menschen bringt. So zieht sich hier das gleiche Thema in wechselnden, jeweils durch die gesamte mythologische Umgebung bestimmten Wandlungen von den »Muramura« der Australier, den wunderbaren Ahnen der jetzt lebenden Menschen, die zuerst die Kunst der Feuerreibung verbreiteten, über den Raben der nordpazifischen Indianer, der die himmlischen Feuer aus ihrem Gefängnis befreit und daran die irdischen entzündet hat, bis zu dem gewaltigen Feuerräuber Prometheus, der, ein Frevler gegen die Götter, zum Wohltäter der Menschen wird.

Auf der frühesten dieser Stufen, wie sie sich noch deutlich genug, aber da und dort schon im Schwinden begriffen, bei den zentralaustralischen Stämmen vorfindet, herrscht teils die Vorstellung, die heutigen Zustände der Welt seien niemals geworden, sondern sie hätten immer bestanden; teils sind aber auch Erzählungen verbreitet, die von der Erschaffung der Ahnen der jetzigen Stämme durch andere, menschenähnliche, nur meist an Größe überragend gedachte Wesen

der Urzeit berichten, Erzählungen, die man kaum zu den eigentlich anthropogonischen Mythen zählen kann, da hier noch die heutige Geburt des Menschen ein Rätsel zu sein pflegt, das man sich nicht selten durch ein zufälliges Eindringen der Kinderkeime in Frauen aus Luft oder Wasser oder Pflanzen zu deuten sucht. Trotzdem herrscht überall der Glaube an jene Wesen der Vorzeit, auf die nicht selten auch die erratischen Felsen zurückgeführt werden, die sich im steinreichen Innern des Kontinents finden. Was diese Wesen, die man gewöhnlich unter dem Gesamtnamen der Muramura zusammenfaßt, von den analogen Gestalten späterer Kulturstufen scheidet, ist vor allem dies, daß sie nicht oder nur zu einem sehr geringen Teile Kulturbringer, sondern daß sie vielmehr Zauberbringer sind, eben darum aber um so höher als Wohltäter geschätzt werden. Überall wieder begegnet man der Angabe, diese Wesen seien dereinst herumgezogen, um die Vornahme der Zauberzeremonien, wie der Beschneidung, der Kulttänze, der Beschwörungen zur Vermehrung der Totemtiere und Totempflanzen, zu lehren. Wohl in Verbindung damit wird ihnen zuweilen auch die Erschaffung der Totems selbst zugeschrieben[1]). Diese »Mura-mura«, bei denen die Verdoppelung des Wortes vielleicht ihre den Menschen überragende Größe, vielleicht auch bloß den Plural bedeuten soll, die gattungsmäßige Benennung aber die Unbestimmtheit dieser Vorstellungen verrät, sind so die ersten im Besitz übermenschlicher Geheimnisse und darum selbst übermenschlich gedachten Lehrer der Medizinmänner, unter denen sich die von jenen stammende Tradition von Generation zu Generation fortgepflanzt hat. So verbinden sich hier mit der Vorstellung aus früher Zeit überkommener Geheimnisse auch schon die Anfänge einer Art esoterischer Überlieferung, aus der auf einer etwas höheren Stufe die geheimen Gesellschaften entspringen. Nur ein einziger Zug, der zuweilen diesen Wohltätern der Urzeit eigen ist, verbindet sie bereits mit den späteren Kulturheroen: neben den Zeremonien und Zauberriten haben sie auch die Feuerbohrung kennen gelehrt. Doch ist dieser Zug offenbar kein so verbreiteter wie ihre Stellung als Zauberlehrer. Vielmehr scheint nicht selten diese Kunst, ähnlich der ge-

[1]) Howitt, Native Tribes of South East Australia, 1904, p. 475 ff. N. W. Thomas, Natives of Australia, 1906, p. 212 ff.

samten natürlichen Ordnung der Dinge, als eine immer vorhanden gewesene zu gelten, so daß die Tradition vom Feuerbringer gelegentlich die Form annehmen kann, ein Mensch der Vorzeit sei irgendeinmal zu den Menschen unter der Erde herabgestiegen, um diese in der ihnen bis dahin unbekannten Feuerbereitung zu unterweisen[1]). Daneben hat sich aber auch hier an die Märchen von der Himmelsersteigung die andere Vorstellung angeschlossen, das Feuer sei dereinst von den Vorfahren der Urzeit vom Himmel geholt worden[2]).

Weit vielgestaltiger erscheint bereits die Klasse der Kulturmärchen bei den Wald- und Prärie-Indianern Amerikas. Auch hier kehrt allerdings überall die Tradition wieder, einst seien die Menschen durch Heroen oder göttliche Wesen in den Kultzeremonien, insbesondere in Tanz und Ballspiel, die beide als besonders wichtige Bestandteile der Kultfeier gelten, unterrichtet worden. Auch den Tabak und die Heilkräuter, die die Taschen des Medizinmannes füllen, führt man auf solche frühe Wohltäter zurück. Der Stand der Priester und Medizinmänner hat den besonderen Beruf, diese in früher Zeit ihnen mitgeteilten Zauber- und Kultgeheimnisse zu bewahren. Daneben breitet sich aber diese Vorstellung auch über die Jagdtiere und die Produkte des Ackerbaus aus. Der hierher gehörenden Erzählungen über die Gewinnung der Büffel und Bären ist schon bei dem Tiermärchen, von dem sie eine besondere Gattung bilden, gedacht worden (S. 138 ff.). Doch auch das Korn beginnt nun eine wichtige Rolle in diesen Berichten zu spielen. Es tritt meist in der Form auf, daß rätselhafte Frauen, die einem auf Abenteuer ausziehenden Märchenhelden begegnen, diesem die Früchte übergeben. Die Einleitung zu solchen Erzählungen ebenso wie zu denen über das Heranlocken der Tiere bildet nicht selten der Bericht über eine große Hungersnot, der auf diese Weise gesteuert worden sei. Nirgends fehlt endlich der Mythus vom Raub des Feuers vom Himmel, meist durch einen Vogel, der zum Himmel flog, seltener in Verbindung mit den Auf- und Abstiegsmärchen[3]). Vornehmlich durch diese Mythen von der Gewinnung des Feuers

[1]) C. Strehlow, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentralaustralien, 1907, S. 9 ff., 31 f.

[2]) Howitt, a. a. O. p. 486.

[3]) Dorsey, The Pawnee, I, p. 484 ff., 501 ff. Vgl. auch Brinton, Myths of the New World3, p. 191 ff.

scheinen dann solche Kulturmärchen teils mit der Göttersage teils mit den kosmogonischen Mythen in Verbindung getreten zu sein und dadurch bei vielen Völkern, wie z. B. bei den Irokesen und namentlich bei den Kulturvölkern der Anden und in den von ihnen beeinflußten Gebieten Mittel- und Südamerikas, aus dem ursprünglichen Kulturmärchen in die Schöpfungs- und Ursprungssagen übernommen zu sein. Daneben sind die Traditionen des Kulturmärchens offenbar noch einer andern Form der Mythenbildung förderlich geworden, die zu Zeiten bei den Kämpfen der roten gegen die sie unterdrückende weiße Rasse eine Rolle gespielt haben: die Wohltäter der Vergangenheit werden in die Zukunft verlegt, zu Befreiern, die den Unterdrückten ihren Heimatboden wieder zurückgeben sollen. Diese besonders bei den Stämmen der Sioux gehegten Messiaserwartungen wurden dann zu einem nicht geringen Teil durch die christlichen Vorstellungen bestimmt, die den Eingebornen von den Eindringlingen, gegen die sich die Bewegung richtete, selbst mitgeteilt waren. Aber daneben blieben doch auch hier jene Motive wirksam, die, wie wir sehen werden, jederzeit den kosmogonischen Mythus in einen Zukunftsmythus umkehren können, so daß nun Weltuntergang und zukünftige Welt nur die mehr oder minder veränderten Widerspiegelungen des mythischen Ursprungs zu sein pflegen[1]).

Sehen wir von diesen durch die Verbindung mit mannigfachen späteren mythologischen Elementen bedingten Verwicklungen ab, so ist nun das Kulturmärchen in seiner davon noch frei gebliebenen Gestalt offenbar zunächst eine vereinzelt dastehende Erzählung, in die Bestandteile anderer Märchen eingehen können, der aber jenes Zurückgehen auf den Ursprung bestimmter Kulturgüter oder als Kulturgüter geschätzter Zaubermittel und Zeremonien ihre eigentliche Bedeutung gibt. In solchen Verbindungen lehnt es sich am leichtesten auf der einen Seite durch die abenteuerlichen Erlebnisse, die der Gewinnung der Kulturgüter voranzugehen pflegen, an das Glücksmärchen, auf der andern durch die Beziehungen, die namentlich das Motiv der Feuergewinnung mit sich führt, an das Himmelsmärchen an. Ein charakteristisches Beispiel dieser Art ist das folgende Kulturmärchen der Pawnee-Indianer: »Ehe es Korn

[1]) James Mooney, Ethnol. Rep. Washington, XIV, 1896, p. 653ff. Vgl. unten III, 4.

und Büffel gab, lebte das Volk von Wurzeln und es herrschte daher oft Hungersnot. Da wurde eines Tags einem Knaben vom Monde, dessen Spiegelbild er im Meer sah, befohlen zu fasten und aus einer Quelle zu trinken. Als er dann weiterzog, begegnete er zuerst drei Frauen von verschiedenem Alter, einer jungen, einer mittleren und einer alten. Dann kam er zu einer Höhle. In ihr saß ein Mädchen, das sich in ähnliche Frauen von verschiedenem Alter verwandeln konnte. Sie erklärte ihm, sie sei der Mond, gab ihm Jagdstöcke und Würfelspiele für Männer und Frauen, zeigte ihm einen Ameisenhügel als Vorbild für die Hütten, die sein Volk bauen sollte, gab ihm Korn, um es zu säen, und lehrte ihn Zeremonien, um Büffel zu erlangen. So bekam das Volk zuerst Speise«[1]).

Wir sehen hier deutlich eine Mischung von Himmels- und Kulturmärchen vor uns. Der Mond ist das hilfreiche Himmelswesen, das dem Knaben zur Erlangung der seinem Volke noch fremden Kulturgüter verhilft. Die drei Frauen sind unverkennbar die drei Phasen des Mondes, die für eine kindliche dessen Zu- und Abnahme noch nicht scheidende Anschauung übrig bleiben: Neumond, Halbmond und Vollmond. Die Höhle, in der der Knabe das Mondmädchen findet, deutet auf die Region unter dem Horizont hin, aus der der Mond beim Aufgang hervorkommt. Fasten und Trinken aus einer mit magischer Kraft begabten Quelle sind endlich dem Indianer geläufige Hilfsmittel für den Verkehr mit Geistern. Dies leitet zugleich auf die mutmaßlichen Gründe hin, die, wie schon die früheren Beispiele der Tier- und der Glücksmärchen zeigen, die Rolle des Helden in der weit überwiegenden Zahl der Fälle einem Knaben zuteilen, ein Zug, der allmählich in dem Maße zurücktritt, als die gewaltigere, ein größeres Maß von Kraft und Klugheit fordernde Aufgabe den gereifteren Mann, und der besonnene Rat und der Seherblick in die Zukunft den lebenserfahrenen Greis fordern. Man denke an einen Theseus und Herakles oder an die Helden des trojanischen Kampfes, unter denen die Lieblinge des Dichters, ein Achill und Hektor, gerade noch in dem Jünglingsalter stehen, das die Lebensfrische des Knaben mit der Kraft des Mannes vereint, und im Gegensatz zu ihnen an die auf ein langes Leben zurückblickenden oder, indem

[1]) Dorsey, The Pawnee, p. 473 f.

sich dieser rückwärtsgewandte Blick in die Zukunft erweitert, über die Gabe vorausschauender Weissagung gebietenden Greise, einen Nestor und Teiresias. Dem kindlichen Volk ist die ehrfurchtgebietende Gestalt dieser Greise unbekannt, und selbst die heldenhafte Manneskraft tritt zurück gegen den von günstigen Schicksalsmächten geleiteten Knaben, dem die Zaubermittel in die Hand gegeben sind, mit denen er sich Glück erringt und seinen Stammesgenossen die Geheimnisse mitteilt, durch die sie sich Vorrat an Wild und Früchten verschaffen können. Daß sich der Naturmensch diese Gaben vor allem in dem auf eine noch völlig ungewisse Zukunft blickenden und von Unternehmungslust erfüllten Knaben verwirklicht denkt, ist psychologisch nicht weniger verständlich wie die Verbindung des Greisenalters mit der vorwärts wie rückwärts blickenden Gabe des Sehers; und wenn die letztere Assoziation in primitiven Zuständen wenig bemerkbar ist, so liegt das, abgesehen von der kürzeren Lebensdauer, teils in der geringeren Wertschätzung des Alters, teils wohl auch darin begründet, daß die Stelle des weisen Beraters oder des Sehers auf dieser Stufe noch ganz von dem Medizinmann eingenommen wird, der bei dem aufreibenden Charakter seines Wanderberufs selten der höheren Altersklasse angehört. Aber es ist doch nicht bloß das zukunftsreichere Leben des Knaben, das diesen zum Träger der Kulturgüter und der ihre Erwerbung vermittelnden Geheimnisse geeignet macht. Auch jene Sehergabe, die auf einer höheren Kulturstufe dem Greisenalter vorbehalten bleibt, wird von dem Naturmenschen mit Vorliebe dem in die Ferne ziehenden abenteuerlustigen Knaben zugeteilt. Was diesen Glücksknaben der Naturvölker von dem weiser Ratschläge kundigen Greis der Kulturvölker wesentlich scheidet, das ist, daß jener über äußere Zaubermittel gebietet, die ihm zumeist von hilfreichen Zauberwesen geschenkt oder gelehrt werden, während dieser im Vorausschauen der durch höhere Schicksalsmächte bestimmten Ereignisse eine das sonstige menschliche Maß überragende Erkenntnis betätigt. Was übrigens den Wunderknaben des Primitiven, wie viele Erzählungen andeuten, und wie es auch in dem obigen Märchen ausgedrückt ist, zum Gewinn jener Hilfe von Zauberwesen befähigt, das ist zugleich die besondere Gabe, in Träumen und Visionen auf sie hingewiesen zu werden. Die der Psychologie des Traumes bekannte Erfahrung, daß das Knabenalter ver-

möge eines Zusammenflusses verschiedener physischer und psychischer Bedingungen zu Traum und Vision in höherem Grade veranlagt ist als das spätere Leben, bildet daher wohl eine der Grundlagen für die Entstehung dieser kindlichen Heroen auf primitiver Stufe. Die Zauberwesen, die dem Glücksknaben die Gaben mitteilen, durch die er dem Mangel seiner Volksgenossen steuert, sind aber nicht Heroen oder Götter, sondern wundertätige Frauen. Bald begegnen schöne Frauen unbekannten Ursprungs dem Knaben im Walde und versehen ihn mit Früchten; bald sind sie auf Erden wandelnde Himmelswesen, die, wie in der obigen Erzählung der Mond, als Frauen erscheinen. Auch hier spiegelt sich in dem Mythus das wirkliche Leben des Naturmenschen. Während der Mann zu Jagd und Kampf auszieht, ist es die Frau, die das Zelt aufschlägt, die Speise vorbereitet und die erste dürftige Kultur des Bodens besorgt: sie und nicht der Mann ist also in Wahrheit die Spenderin der frühesten Kulturgüter. Das klingt noch an in den Feen und Elfen des späteren Märchens und nach einer andern Seite, gegenüber den welt- und schicksalskundigen Greisen, in den weissagenden und zaubermächtigen Frauen der Sage. So zeichnet der Mythus auf jeder Stufe die Geschlechtscharaktere wieder in eigenartiger Weise, während doch die verschiedenen Kulturen stetig untereinander verbunden sind. Für die Art, wie die Kulturgüter geschätzt werden, ist aber schließlich auch die verschiedene Art kennzeichnend, wie ihr erster Erwerb im Märchen geschildert wird. Für den Bau der Wohnstätten wird der Mensch in unserer Erzählung lediglich auf das Beispiel gewisser Tiere, wie der Ameisen, hingewiesen, und Korn zum Säen wird ihm geschenkt. Dagegen macht die Gewinnung der Jagdtiere umfangreiche Zeremonien und Zaubermittel erforderlich, die zu einem wesentlichen Teil dazu bestimmt sind, die Jagdtiere selbst günstig zu stimmen und ihre Zahl zu vermehren. Hierdurch wird die oben bemerkte Tatsache verständlich, daß die frühesten Kulturheroen nicht selbst die Spender der realen Kulturgüter sind, sondern Wesen, denen der Primitive die erste Mitteilung von Zauberzeremonien, Kulttänzen und andern von ihm für heilbringend gehaltenen Bräuchen zuschreibt. So ist die Gestalt des Kulturhelden in gewissem Sinne älter als die Kultur selbst, und erst mit dem Fortschritt dieser hat auch jene allmählich die Attribute gewonnen, die

sie zur Trägerin der wirklichen Kulturgüter macht, und durch die sie sich dann schließlich zu einer rein menschlich gedachten Persönlichkeit erhebt.

b. Das Kulturmärchen als Urform der Legende.

Das Kulturmärchen ist nach allem, was wir über seine Entwicklung ermitteln können, ursprünglich, wie das Mythenmärchen überhaupt, eine für sich bestehende Erzählung, neben der zahlreiche andere den gleichen Inhalt in abweichender Weise behandeln können. Die Helden einer solchen Erzählung besitzen zugleich einen so unbestimmten Charakter, daß auch sie keinerlei Verbindung herstellen. Gleichwohl besitzt das Kulturmärchen vor andern die Tendenz, die Gestalten, die als die Kulturbringer gedacht werden, aus einer Erzählung in die andere hinüberzutragen und so allmählich eine Mehrheit von Erzählungen zu einer Art von Märchenzyklus zu verbinden. Dabei bleibt dieser allerdings lange Zeit noch sehr lose zusammengefügt. Nicht bloß die einzelnen Inhalte können sehr verschieden geartet sein, sondern auch die Hauptgestalt des Kulturbringers kann wechselnde Formen annehmen. In allem dem erkennt man deutlich, daß eben hier ursprünglich voneinander unabhängige Märchen verbunden worden sind, indem man sie auf den gleichen Märchenhelden bezog, der selbst häufig kaum durch etwas anderes als durch den gleichen Namen, den man ihm beilegt, als derselbe gekennzeichnet ist. An den so einmal entstandenen losen Zyklus von Erzählungen mochten dann andere sich anlagern, so daß sich ein solcher Märchenzyklus mehr und mehr erweiterte und schließlich einen großen Teil der Märchenstoffe eines Gebietes in sich aufnahm, ohne dabei freilich die Verschiedenartigkeit und die lockere Verbindung seiner Inhalte zu verlieren. Natürlich können wir diesen Prozeß nicht mehr Schritt für Schritt verfolgen. Wir können nur aus seinen Wirkungen, aus den in der Tradition gegebenen Märchen dieser Art auf ihn zurückschließen. Da jedoch diese Märchen, abgesehen von den zahlreichen Variationen, die sie bieten, doch nicht bloß durch die Einheit des Helden oder wenigstens seines Namens, sondern auch durch einen gewissen, nicht allen, aber vielen der Einzelstücke zukommenden analogen Inhalt zusammengehalten sind, so darf man wohl voraussetzen, daß an der Entstehung solcher Zyklen

zwei Assoziationsmotive beteiligt waren: erstens eine Assoziation des Inhalts, die vermöge der Verwandtschaft des letzteren leicht auch zu einer Übertragung des Helden der einen Geschichte in die andere führen konnte; und zweitens eine Assoziation der Helden selbst, die ihrerseits wieder eine Angleichung der Inhalte bewirkte, so daß diese beiden Motive sich wechselseitig unterstützten, ohne daß das eine oder andere bei der einzelnen Erzählung unbedingt als das primäre angesehen werden kann. Nur die ursprüngliche Tendenz zur Verbindung überhaupt wird man unbedingt schon deshalb in den Inhalt wenigstens einer größeren Gruppe solcher Märchen verlegen, weil eben der vorherrschende Charakter der des Kulturmärchens ist. Der Held ist Feuerbringer, er lehrt Geräte und Waffen verfertigen, zeigt, wie man durch Zauber Jagdtiere und Fische herbeilockt. Er bleibt endlich in der Regel auch der erste, der die Medizinmänner in der Abhaltung von Zeremonien, in der Gewinnung von Heilkräutern und in andern Geheimnissen unterwiesen hat. Daneben mischt er sich in dürftigen Anfängen kosmogonischer Mythen wohl auch in die Weltordnung ein: er befreit das Tageslicht, lehrt die Gestirne ihren Wandel regelmäßig vollbringen, versetzt Berge und Seen usw. Aber das bleiben doch nur Nebenbestandteile, wie sie auf einer Stufe der Anschauung, für die Natur und Kultur noch nicht sicher geschieden sind, unvermeidlich sich aufdrängen. Schwerer wiegen jene Assoziationen, deren Zentrum der Märchenheld selbst oder unter Umständen sein bloßer Name ist, wenn dieser von dem Zentralgebiet solcher Kulturmärchen sich loslöst und auf andere Märchenstoffe, auf Glücks- und Tiermärchen und schließlich auch, indem die willkürlich fabulierende Märchendichtung an das Mythenmärchen anknüpft, in Scherzmärchen und Tierfabeln von explikativ-biologischem, von komischem und schließlich von moralisierendem Inhalt übergeht. Namentlich aber drängt sich neben diesen mehr oder minder veränderlichen Auswüchsen ein durch assoziative Beziehungen mit dem Kulturmärchen nahe zusammenhängender Märchenstoff in den Vordergrund: es ist der des g e n e a l o g i s c h e n Märchens, das die primitive Form der späteren Stammessage bildet, und das in diesen seinen Anfängen wiederum die Tendenz hat, sich mit noch unausgebildeten märchenhaften Fragmenten kosmogonischer Mythen zu verbinden. So hebt sich aus der

Fülle solcher bloß durch die Einheit des Märchenhelden verbundener Erzählungen, die wieder den verschiedensten Formen des Mythenmärchens angehören können, eine Anzahl heraus, die auf den Ursprung des Stammes zurückgehen. Mit diesen lose aneinander gereihten Bestandteilen, die so eine Art von Ahnenlegende bilden, verbinden sich dann vorzugsweise auch die Erzählungen von jenem ersten Erwerb der Kulturgüter, als deren Urheber jene Ahnen erscheinen. Dabei bewahrt aber jedes dieser Stücke auch darin die Märchenform, daß es die Ereignisse nur ganz unbestimmt in vergangene Zeiten verlegt. Wo sich, wie z. B. bei den Polynesiern, festere Traditionen über einstige Wanderungen vorfinden, da sind jene Stadien des Mythenmärchens und der primitiven Ahnenlegende bereits weit überschritten, wie sich denn auch diese höhere Stufe in der Ausbildung wirklicher kosmogonischer Mythen und einer eigentlichen Göttersage ankündigt. Auf der andern Seite setzen sich dann an solche Ahnenmärchen, die als die Anfänge einer Stammeslegende gelten können, alle möglichen Mythenmärchen und Märchendichtungen andern Inhalts an, die, da sie nur durch den Namen des in seiner Gestalt höchst veränderlichen Märchenhelden zusammengehalten werden, wahrscheinlich unabhängig von dieser stehenden Figur entstanden und erst späterhin dem Inventar der unter seinem Namen umgehenden Geschichten beigefügt worden sind, im übrigen aber weder mit dem Ahnen- noch dem Kulturmärchen etwas zu tun haben.

In zwei verschiedenen, durch manche Übergänge vermittelten Formen treten uns nun diese Gestalten in den beginnenden Ahnen- und Kulturtraditionen primitiver Völker entgegen. Die eine ist die von menschenähnlich, übrigens in sehr unbestimmten Umrissen vorgestellten Wesen, denen der Besitz übermenschlicher Kenntnisse und Kräfte und meist wohl auch eine übermenschliche Körpergröße zugeschrieben wird. Dieser erste Typus wird vor allem durch die »Muramura« der Australier vertreten, die als die Stifter der Zeremonien, der Totems und der sonstigen Sitten und gesellschaftlichen Einrichtungen gelten. Bei der zweiten Form führt die Hauptfigur der Märchen und besonders des Kulturmärchens einen Tiernamen. Sie tritt in vielen Erzählungen auch als das entsprechende Tier auf, in andern wird sie unverkennbar menschlich vorgestellt, oder es wird auch ausdrücklich von ihren Metamorphosen aus der

einen in die andere Gestalt berichtet. Das Hauptverbreitungsgebiet dieser äußerlich als Tiermärchen erscheinenden, durch die polymorphe Natur des Helden charakterisierten Ahnenlegenden ist Amerika, vor allem der Norden dieses Kontinents. Dahin gehören der Rabe der pazifischen Küste, der vom hohen Norden bis zur kalifornischen Grenze herabreicht, der Hase der Algonkinvölker, der Coyote der nördlichen Prärie- und Waldindianer, endlich eine Anzahl ähnlicher Gestalten von beschränkterer Verbreitung, wie der Nerz, der Mink, das Eichhörnchen u. a. Eine große Schwierigkeit in der Deutung dieser Gestalten besteht vielfach darin, daß sie offenbar durch die entwickeltere Ahnen- und Göttersage sowie durch ausgebildetere kosmogonische Mythen zurückgedrängt worden, allem Anscheine nach also in der Märchentradition erhalten gebliebene Reste urwüchsigerer Legenden sind. Hierdurch haben diese stehenden Figuren mehr und mehr den Charakter von Kulturheroen eingebüßt und sind zu Helden von Scherzmärchen geworden, an deren bald tollen bald tölpelhaften Streichen man sich ergötzt. Eine charakteristische Figur dieser Art ist der Mänäbush (Manabozo, auch Nunabozo) der Menomini-Indianer, eines Irokesenstammes, bei dem die um diesen Helden sich gruppierenden, nirgends mehr ernsthaft genommenen Märchen offenbar als eine tiefere Bodenschicht unter den später von den gleichen Völkern ausgebildeten kosmogonischen Mythen und Heldensagen erhalten geblieben sind. Indem die einzelnen Stücke dieses Märchenzyklus fast nur noch der scherzhaften Unterhaltung dienen, haben sie dann eine Fülle weiterer phantastischer Märchendichtungen aus sich entstehen lassen, die den ursprünglichen mythischen Kern so gut wie ganz verhüllen[1]). Schon der Umstand, daß die Schicksale dieses Helden großenteils Reiseabenteuer sind, die nicht selten an bestimmte Lokalitäten geknüpft werden, entfernt sie von dem eigentlichen Märchen und macht sie zu einer Sammlung ergötzlicher Novellen von freilich noch roher Form oder zu einer Art primitiver und zugleich ins grotesk Komische gewandelten Odyssee. Dabei hat sich der individuelle Charakter so verwischt, daß man meist unsicher bleibt, ob er Tier oder Mensch oder beides zugleich ist. Auch der Name, der in

[1]) W. J. Hoffmann, The Menomini Indians, Ethnol. Rep. Washington, XIV, 1896, p. 162 ff.

der Sprache der Indianer einen närrischen Gesellen bedeuten soll, und der demnach wohl erst nach dem Übergang in das Scherzmärchen entstand, gibt darüber keine Auskunft. Dagegen besitzen die Rabenlegenden unverkennbar einen weit ursprünglicheren Charakter, wenn auch über sie bereits verschiedene Wellen der Mythenbildung hinweggegangen sein mögen und ihre Niederschläge zurückgelassen haben, so daß hier wirkliche Züge des primitiven Kulturmärchens und der Ahnenlegende mit Stoffen des Scherzmärchens und der Fabel gemischt sind [1]). Eben darum fließen aber auch in diesen Erzählungen alle möglichen Stoffe sowohl des eigentlichen Mythenmärchens, wie seiner dichterischen, auf individuellen Einfällen und Erfindungen beruhenden Weiterbildungen zusammen. Alle diese Stücke deshalb, weil sie auf den Namen eines und desselben fabelhaften Helden getauft sind, als einen einheitlichen Mythus oder auch nur als gleichwertige mythische Gebilde zu betrachten, ist daher gewiß ebenso ungerechtfertigt, als wenn man etwa die Anekdoten, die auf den Namen Friedrichs des Großen umlaufen, für wahr halten wollte, weil sie von einer wirklichen historischen Person erzählt werden und einzelne von ihnen wahr sein mögen. Gegenüber der heutigen Anekdote läßt aber das Märchen einer solchen Sammlung zerstreuter Stücke der Phantasie einen viel freieren Spielraum, weil es eigentlich nur der Name, kein irgendwie ausgeprägter Charakter des Helden ist, der die einzelnen zusammenhält. So werden Glücksmärchen und Tiermärchen, Himmelsmärchen und Kulturmärchen und schließlich frei erfundene Scherzmärchen und Fabeln, die unter den verschiedensten äußeren Bedingungen entstanden und zum Teil von einem Stamm zum andern gewandert sind, schließlich unter einen und denselben Nenner gebracht. Der Held, der einen Tiernamen trägt und in einer Erzählung wirklich ein Tier ist, braucht dies darum noch nicht in einer andern zu sein. Daneben drängt aber doch eben diese Namengleichheit wohl schon frühe dazu, solche aus dem verschiedenen Ursprung der einzelnen Stücke entstandenen Widersprüche gelegentlich auszugleichen. Da wird etwa dem Raben in einer Reihe von Erzählungen eine menschliche Ahnen-

[1]) Diese Rabenlegenden sind verschiedentlich gesammelt: so von Aurel Krause, Die Tlinkit-Indianer, 1885, S. 253 ff. und besonders, unter Berücksichtigung der Verbreitung der Mythen, von F. Boas, Indianische Sagen, S. 105 ff., 232 ff.

reihe angedichtet, in einer andern ist er als Mensch geboren, hat sich aber später in einen Raben verwandelt, und in noch andern verwandelt er sich gelegentlich in den Vogel, um dann zur Abwechslung wieder die menschliche Gestalt anzunehmen. So erscheint der Polymorphismus dieses Helden der Urlegende als ein natürliches Produkt der disparaten Märchenstoffe, aus denen sich seine Gestalt zusammensetzt.

Ist nun die Gestalt solch legendarischer Helden primitiver Art keineswegs auf das Gebiet des Kulturmärchens beschränkt, sondern birgt sich hinter ihr ein Sammelname, der Mythen und Märchen aller Gattungen, naturwüchsige und individuell erfundene, umfaßt, so fällt damit von selbst auch die von Kurt Breysig aufgestellte Hypothese, in jener Gestalt reflektiere sich die Erinnerung an irgend einen wirklichen Helden, dem der Mensch seine vornehmsten Kulturgüter verdanke[1]). Abgesehen von allen andern Bedenken, denen diese wie jede andere Art euhemeristischer Hypothese begegnet, steht hier die Annahme solcher in der mythologischen Tradition nachwirkender wirklicher »Heilbringer« im schärfsten Widerspruch mit der Geschichte dieser Mythenbildungen selbst. Die ersten und ursprünglich allem Anscheine nach die einzigen Heilstaten solcher Kulturheroen bestehen, wie wir sahen, nicht in der Mitteilung

---

[1]) Kurt Breysig, Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, 1905. Vgl. dazu auch P. Ehrenreich, Götter und Heilbringer, eine ethnologische Kritik, 1906. In seinem neuesten, besonders den Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens mit großer Sorgfalt nachgehenden Werke (Die Völker ewiger Urzeit, Geschichte der Menschheit, 1. Bd., 1907) hat Breysig seine Auffassung vor allem durch den Nachweis zu stützen gesucht, daß von der oft behaupteten absoluten »Ungeschichtlichkeit« der sogenannten Naturvölker nicht die Rede sein könne, sondern daß bei ihnen eine historische Tradition überall existiere, die in Sitten, Glaubensformen und sozialen Einrichtungen ihren Ausdruck finde (S. 91 ff.). Die Richtigkeit dieser Bemerkung ist gewiß zuzugeben. Naturvölker im absoluten Sinne gibt es nicht auf der heutigen Erde und hat es wahrscheinlich schon seit lange nicht mehr gegeben. Immerhin besteht zwischen der in den vorhandenen Anschauungen und Einrichtungen fixierten Vorgeschichte und der in den Überlieferungen über die Vergangenheit festgehaltenen ein wesentlicher Unterschied. Die erstere ist, soweit sich aus ihr sichere Schlüsse ziehen lassen, wirkliche Geschichte; die letztere ist im allgemeinen mythisch, nicht nur bei den Natur-, sondern während einer sehr langen Zeit auch bei den Kulturvölkern, d. h. sie besteht aus Märchen, Sagen und Legenden, die bei den Naturvölkern schon in einer sehr nahen, bei den Kulturvölkern in einer etwas ferneren Vergangenheit die Geschichte verdrängen.

wirklicher Kulturgüter, sondern von Zauberzeremonien, denen unmittelbar oder als Hilfsmitteln zur Vermehrung der Totems eine magische Wirkung zugeschrieben wird. Solche Zeremonien, wie sie die Muramura der Australier dereinst gelehrt haben sollen, sind in ihrer komplizierten Zusammensetzung überhaupt so gut wie bei den Kulturvölkern Produkte einer langen Entwicklung. Wie der Kultus irgendeiner der geschichtlich entstandenen Religionen aus zahlreichen Quellen verschiedener Zeiten zusammengeflossen ist, so und in noch viel höherem Grade gilt das von den Zauberzeremonien der Naturvölker, die in der Regel eine weit zurückreichende Vergangenheit, immer aber eine Menge völlig anonymer Urheber hinter sich haben, an die jede individuelle Erinnerung erloschen ist, weil eine solche überhaupt nie existiert hat. Wie aber bei den Kulturreligionen die Tradition das Gedächtnis an eine Persönlichkeit festhält, an deren Namen sie die Einsetzung eines Kultus knüpft, so setzt der primitivere Kultus an deren Stelle ein ganz und gar mythologisches Wesen oder auf einer noch früheren Stufe, wie bei den Australiern, eine ganze Klasse unbestimmter mythologischer Wesen der Vorzeit. Da die Kultzeremonie eine in Glaube und Sitte unteilbare Einheit ist, so wandelt die mythische Apperzeption diese Einheit in die eines Wesens oder einer einstigen Generation zauberhafter Wesen um. Daß diese Form mythologischer Apperzeption noch tief in die Kulturreligionen hineinreicht und uns teilweise heute noch beherrscht, ist ja bekannt genug. Innerhalb einer frühen Kultur breitet sich aber die Vorstellung eines solchen Erwerbs von Zaubergütern um so leichter auch auf die Güter des wirklichen Lebens aus, weil beides von frühe an sich verbindet: so bei der Feuerbereitung, die gleichzeitig Kulthandlung und Befriedigung eines Lebensbedürfnisses ist; so bei der Herbeilockung der Jagdtiere, die durch Zauber dem Mangel an Nahrung abhilft, usw.

Auffallender als diese Beziehung der frühesten Kulturgüter und der als solche geschätzten Bräuche und Kulte auf einstige Zauberwesen und Kulturbringer ist jedoch der andere, besonders bei den eingeborenen Stämmen Amerikas verbreitete und da und dort auch in den frühesten Kulttraditionen der Alten Welt aus einer älteren Mythenschicht durchscheinende Zug, daß Tiere als solche Heilbringer auftreten. Dieser Zug kann auf den ersten Blick um so rätselhafter

scheinen, als der Polymorphismus dieser Wesen zweifeln läßt, ob man es wirklich mit Tieren oder mit mythischen Wesen zu tun habe, die bloß mit den Namen einstiger Tiertotems genannt sind. Schwerlich wird man nun diese Frage etwa deshalb im letzteren Sinne entscheiden wollen, weil gelegentlich die Stammesangehörigen selbst versichern, sie glaubten nicht an solche tierische Helden. Für die gegenwärtige Generation mag das gelten. Aber dieser Generation selbst ist die Erinnerung an die Entstehung solcher Vorstellungen längst abhanden gekommen. Auch spricht mindestens gegen den unmittelbaren Ursprung aus Totemnamen die Verbreitung dieser scheinbaren Tierheroen über weite Distrikte, in denen angesichts der schon bei den verschiedenen Abteilungen eines und desselben Stammes wechselnden Totemzeichen unmöglich jemals das gleiche Tier als Totemtier geherrscht haben kann. Nichtsdestoweniger wird man einen Zusammenhang mit dem Totemismus um so sicherer annehmen dürfen, als im großen und ganzen die Verbreitung dieser Tierhelden und die in den Stammesnamen und vereinzelten Kulten nachwirkenden Totemvorstellungen einander parallel gehen. Um zu verstehen, daß ein solcher Zusammenhang im allgemeinen besteht, ohne sich doch mit den einzelnen Totembezeichnungen zu berühren, müssen wir uns vor allem der komplexen Natur solch primitiver Kulturlegenden erinnern. Sind diese aus einer Fülle von Märchen verschiedensten Inhalts hervorgegangen, die offenbar vielfach nachträglich erst an den Namen eines herrschend gewordenen Tierhelden geknüpft werden, und denen daneben nur der einer Anzahl von ihnen zukommende Charakter von Kult- und Kulturmärchen einen losen Zusammenhang gibt, so nimmt unter den Teilen, aus denen ein solcher Zyklus besteht, naturgemäß in Regionen, wo das Tiermärchen verbreitet ist, dieses auch hier eine herrschende Stellung ein. In das Tiermärchen selbst ragen aber mannigfach schon, besonders in den Mythen von der Gewinnung der Tiere, den Schutzverträgen mit ihnen usw., die Erscheinungen des Totemismus herein. Nun besitzen die Totemtiere, wie wir früher sahen, den doppelten Charakter von Ahnentieren und Schutzdämonen, Vorstellungen, die wieder aller Wahrscheinlichkeit nach auf den primitiven Seelenglauben zurückgehen (Teil II, S. 264 ff.). Beide Seiten vereinigt auch die primitive Tierlegende in dem ihrem Inhalt das Gepräge gebenden Kulturmärchen. Hier

ist sie teils Stammeslegende: der tierische Held eines solchen Märchenzyklus ist, wenn nicht selbst der Ahnherr des Stammes, so doch der Träger der ältesten Stammestradition. Besonders aber tritt in der Tierlegende der Schutzgedanke in den Vordergrund: er ist es, der den Hauptinhalt jener Kulturmärchen ausmacht, in denen die in allen Perioden der Märchenerzählung eine so wichtige Rolle bewahrende Vorstellung der hilfreichen Tiere in der ursprünglichsten und eindrucksvollsten Form hervortritt. Die Macht dieses Schutzgedankens in der besonderen Beziehung auf die dem Menschen vor andern unentbehrlich erscheinenden Zaubermittel und frühesten Kulturgüter ist es denn auch, die diese Traditionen einserseits mit den Ahnen- und durch sie indirekt mit den Seelenvorstellungen verbindet, anderseits an den so entstehenden Kern der Kult- und Kulturmärchen alle möglichen andern Mythenmärchen sich angliedern und schließlich aus ihnen freie Märchendichtungen aller Art, besonders Scherzmärchen, hervorwachsen läßt. Dabei kommt als ein wesentlich unterstützendes Moment solchen Märchenzyklen noch die Wanderung dieser Märchen zu Hilfe. Keine andere Märchengattung besitzt von frühe an in höherem Grade diese Eigenschaft der Übertragung von Ort zu Ort. Sie hängt mit dem alle diese Wanderungen beherrschenden Gesetz zusammen, daß die Verbindung mit irgendeiner Zentralvorstellung, die einer Märchengruppe gemeinsam ist, die Ausbreitung jedes einzelnen Bestandteils eines solchen Zyklus begünstigt. Eine derartige Zentralvorstellung besitzen aber die Kulturlegenden eben in der Gestalt ihres Helden. Daher sich denn auch dieser über Gebiete verbreiten kann, die von den Totemvorstellungen, in denen er ursprünglich wurzeln mag, weit abliegen, während er selbst durch die Assimilation sonstiger Bestandteile einen immer unbestimmteren Charakter annimmt, den endlich einzelne Erzählungen durch die der Märchenphantasie zu Gebote stehenden Zauberverwandlungen wieder auszugleichen suchen.

8. Die Wandlungen des Mythenmärchens.

Die Beurteilung der mythologischen Bedeutung des Märchens kann, abgesehen von den aus gewissen früher (S. 49 ff., 58 ff.) erörterten naturmythologischen Theorien stammenden Vorurteilen, hauptsächlich durch zwei Eigenschaften dieser ursprünglichsten Klasse von Mythen-

erzählungen getrübt werden: durch die Verbindung verschiedener Märchenstoffe einerseits, und durch den im Anschlusse daran sich vollziehenden Wandel der Märchenmotive anderseits. Bei allen Formen, die wir oben kennen lernten, ist uns trotz der Verschiedenheit im einzelnen doch dies als ein gemeinsamer Zug begegnet, daß das Märchen als Mythenmärchen beginnt oder mindestens der Hauptsache nach einen geglaubten mythischen Inhalt birgt, und daß es als freie Märchendichtung endet. Zwischen diesen Ausgangs- und Endpunkten liegen aber alle möglichen Zwischenstufen, auf denen Mythus und Dichtung mannigfaltig gemischt sind, indes das Märchen mit der höheren, der Sage und Legende entsprechenden Form erzählender Dichtung, dem Epos, von frühe an das Streben teilt, den vorgefundenen mythischen Inhalt durch freie poetische Erfindung zu ergänzen. Der allgemeinen Merkmale, an denen bei allen diesen Formen die mythologischen und die dichterischen Bestandteile überhaupt zu erkennen sind, ist oben gedacht worden (S. 10 ff.). Zu ihnen bringt nun aber das Märchen spezifische hinzu, die, weil sie ganz und gar objektiver Natur und zugleich der besonderen Form der Märchendichtung entnommen sind, einen sichereren Maßstab an die Hand geben als jene im einzelnen Fall vermöge unserer Unkenntnis der Entstehungsbedingungen zuweilen versagenden Kriterien. Solche spezifische Merkmale, die sich der obigen Betrachtung der Hauptformen des Mythenmärchens entnehmen lassen, bestehen darin, daß das letztere bei seinem Übergang in die Märchendichtung eigenartige Märchenformen erzeugt, die, weil sie überhaupt nur als freie dichterische Schöpfungen möglich sind, ohne weiteres in diesem Fall eine Unterscheidung begründen würden, wenn nicht auch hier die Grenzen einigermaßen fließende, und Mischungen der Bestandteile nicht ausgeschlossen wären. Hiervon abgesehen sind uns aber als Formen, die überall die Endpunkte der Entwicklung des Mythenmärchens und seinen Übergang in die freie Märchendichtung kennzeichnen, die folgenden begegnet: das Lügenmärchen, das Scherzmärchen, das biologische Märchen, endlich als Formen, die über die Grenzen des Märchens überhaupt hinausreichen, die Tierfabel und die Novelle. Anfänge zu diesen poetischen Weiterentwicklungen zeigen sich bei den drei ersten dieser Formen schon in einer sehr frühen Zeit in Begleitung des Mythenmärchens selbst.

Man darf daher nicht erwarten, das letztere irgendwo in ausschließlicher Herrschaft zu finden. Sollte es je einmal eine Zeit gegeben haben, wo dies zutraf, so ist sie jedenfalls nirgends mehr nachzuweisen.

Eine der frühesten der obigen dichterischen Abwandlungsformen des Mythenmärchens ist nun das Lügenmärchen. Es ist das natürliche Erzeugnis des Glücksmärchens, sobald durch absichtliche Übertreibungen, wie deren nur die individuelle poetische Erfindung fähig ist, die Abenteuer und namentlich die Zauberwirkungen so ins Groteske gesteigert werden, daß sie schon in den Augen des naiven Naturmenschen die Grenzen des Glaubwürdigen überschreiten und den Verdacht der willkürlichen Erfindung erwecken. Doch sind diese Grenzen, wie nicht bloß das Märchen selbst, sondern auch seine Fortsetzungen in Sage und Legende lehren, so weite und zugleich veränderliche, daß eine Entscheidung wohl nur von Fall zu Fall, insbesondere nach den sonstigen Verbindungen des erzählten Inhalts und den Bedingungen seiner Entstehung zu treffen ist. Auch kommt es gerade hier gewiß nicht selten vor, daß von gewissen Teilen einer Bevölkerung ein Märcheninhalt geglaubt wird, während er einem andern als reine Erfindung gilt, weshalb denn auch, sobald nur erst eine Gattung von Lügenmärchen als solche anerkannt ist, für viele dieser Begriff auf die wirklichen Mythenmärchen zurückwirkt. So vollzieht sich frühe schon in diesem Teil der Mythenentwicklung ein Umschwung, ähnlich dem, den späterhin die Verstandesaufklärung aller Mythologie gegenüber herbeizuführen sucht. Der Mythus wird in seinem ganzen Umfang als ein Gewebe von Lügenmärchen betrachtet. Das sind natürlich Vermengungen, bei denen der richtige Begriff dieser dichterischen Auswüchse des phantastischen Glücksmärchens verschwindet. In wie frühe Zeit diese selbst in ihrem klar bestimmten Gegensatz zu dem wirklichen Mythenmärchen zurückreichen, dafür bietet übrigens die primitivste, fast ganz aus Mythenmärchen bestehende Mythologie, die wir kennen, die der Eingebornen Zentralaustraliens, ein sprechendes Zeugnis. Sie unterscheiden nach dem Bericht C. Strehlows zwei Gattungen der unter ihnen umlaufenden Erzählungen: die einen gelten ihnen als wahr, die andern als erfundene Geschichten, die bloß dazu bestimmt sind, die Neugier der Weiber und Kinder zu befriedigen, vor denen gewisse Zeremonien, namentlich die der Männerweihe, geheim gehalten werden

müssen. In die gleiche Kategorie gehören dann bei diesen Stämmen auch solche Geschichten, die man erzählt, um den Kindern Furcht vor bösen Geistern einzujagen, nebst den zum allgemeinen Ergötzen erfundenen Scherzmärchen[1]). Sehr erheblich scheint in diesem Fall der Unterschied zwischen beiden Gattungen ihrem Inhalte nach allerdings nicht zu sein, was bei der grenzenlosen Phantastik, in der sich auch das Mythenmärchen bewegt, begreiflich ist. Jedenfalls existiert er aber im Bewußtsein des Stammes selbst; und ähnlich wird man wohl voraussetzen dürfen, daß namentlich bei den reinen Abenteuermärchen primitiver Völker viele mit unterlaufen, die ziemlich allgemein als erfunden gelten und daher zu beliebiger weiterer Ausschmückung herausfordern.

Das Scherzmärchen geht nicht selten unmittelbar aus dem Lügenmärchen hervor, indem die groteske Übertreibung an sich schon genügen kann, eine komische Wirkung hervorzubringen. Zu dieser quantitativen gesellt sich aber bei ihm doch in der Regel auch eine qualitative Komik, indem der Märchenheld in lächerlichen Situationen geschildert, überlistet und da, wo er andern nachstellt, selber zu Fall gebracht wird. Es ist schon oben bemerkt worden, wie solche Scherzmärchen mit Vorliebe an die Helden der beginnenden Legende anknüpfen, um sich dann von da aus in die höheren Formen derselben fortzusetzen. Sind die Scherzstücke anfänglich nur vereinzelte Episoden, so können diese schließlich so überwuchern, daß der ursprüngliche Märchen- und Legendenheld ganz zur komischen Figur und damit zu einem Mittelpunkt freier erheiternder Phantasiespiele wird. Von den die Männer ergötzenden, Weiber und Kinder erschreckenden Scherzen der Zentralaustralier erstreckt sich die Reihe dieser Schöpfungen über den Mänäbush, den Coyoten der Prärie-Indianer bis zu dem Teufel und seiner eigens zur Ausschmückung seines scherzhaften Hofstaates erfundenen Großmutter des christlichen Märchens. Daneben sind vereinzelte Scherzmärchen, die das Mythenmärchen begleiten und es überleben, über alle Länder verbreitet.

[1]) Strehlow, Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes, S. 101. Strehlow bezeichnet die für wahr gehaltenen Erzählungen als »Sagen«, die Lügen- und andere erfundene Geschichten als »Märchen«. Beide sind natürlich nach der oben (S. 33 ff.) gemachten Unterscheidung des Begriffs Märchen; als Mythenmärchen ist aber nur die erste Art zu betrachten.

Mit dem Scherzmärchen nahe verwandt ist die dritte, nicht selten eine Unterform zu ihm bildende Gattung der Märchendichtung: die des biologischen Märchens, dessen wichtige Übergangsstellung zwischen Märchen und Fabel bereits früher erörtert wurde (Teil I S. 352 ff.). Gleich dem Scherzmärchen trägt es von Hause aus die Spuren willkürlicher Erfindung an sich. Man merkt ihm noch an, daß es selbst ursprünglich scherzhaft gemeint ist. Aber daneben hat es doch zugleich eine ernste Seite, die es von dem eigentlichen Scherzmärchen scheidet und namentlich bei der weiteren Ausbreitung gelegentlich wohl einmal, so gut wie das bei dem Lügenmärchen geschieht, zur geglaubten Erzählung machen kann. Diese ernsthafte Seite besteht eben darin, daß es immerhin, in so absurder Weise dies auch geschehen mag, Rechenschaft über die Entstehung natürlicher Tierformen oder einzelner Eigenschaften gewisser Tiere gibt. In diesem Sinne ist es die unbedingt früheste Form einer explikativen Märchendichtung, also der erste Versuch einer Naturerklärung in märchenhafter Form. Daß eine solche die Tiere, seltener nur die Pflanzen, Steine und andere Naturobjekte zu ihrem Inhalt hat, ist wiederum ein bedeutsames Zeugnis für die wichtige Stellung, die das Tier in der frühesten Märchenphantasie einnimmt. Als Versuch einer solchen Naturerklärung des einzelnen Objektes ist aber zugleich das biologische Märchen kein reines Phantasieprodukt mehr, sondern es enthält, mag es nun ernst- oder scherzhaft gemeint sein, einen erheblichen Anteil verständiger Überlegung. Teils ist es offenbar die Rolle, die manchen Tieren, wie dem Raben, dem Hasen, schon im Mythenmärchen zukommt, teils die auffallende Körperform oder Zeichnung, die zuerst eine solche explikative Märchenerfindung herausfordert. So gibt es im Norden Amerikas und der nördlichen Gebiete der Alten Welt wohl ein Dutzend Varianten über das Thema, wie der Rabe schwarz geworden sei. Anderseits sind die Auster, die Schildkröte, die Schlange, gewisse auffallend gestaltete Fische die verbreitetsten Gegenstände dieser primitiven Märchenzoologie[1]). Dabei begleitet dieselbe das Mythenmärchen und seine Ausläufer von den frühesten Anfängen an bis tief herab in die spätere Märchendichtung. Ein besonders dankbares Feld für die hier sich betätigende Erfin-

[1]) Vgl. z. B. das Teil I, S. 352 f. (2. Aufl. S. 374) mitgeteilte melanesische Märchen.

dungskraft bildet insbesondere auch der biblische Mythenstoff der Paradieses- und Flutsagen [1]. Diese üppig wuchernden Schößlinge der bereits ausgebildeteren kosmogonischen und anthropogonischen Mythen zeigen deutlich, wie diese früh erwachte Naturdeutung ein aus Phantasie- und Verstandestätigkeit gemischtes Spiel ist, mit dem das Hereintragen solcher Reflexionsmotive in den Mythus vielleicht am frühesten beginnt, um schließlich durch den Übergang in die sinnreich erfundene Tierfabel den Verfall des Mythenmärchens selbst zu überdauern. Keine Frage kann es aber sein, daß, wo immer solche biologische Märchen oder Märchenepisoden vorkommen, sie Produkte individueller Erfindung sind, die möglicherweise durch die Tradition über weite Kreise sich ausbreiten können, während sie an sich, so gut wie etwa die moralisierende Fabel, die sich allmählich aus ihnen abzweigt, außerhalb des eigentlichen, in allgemein verbreiteten Anschauungsmotiven wurzelnden Mythenmärchens liegen.

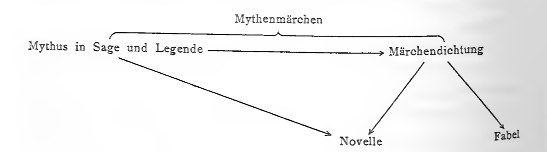
Reicht das biologische Märchen immer noch insofern in das Mythenmärchen zurück, als es, ebenso wie das Scherzmärchen, von dem es ja häufig nur eine besondere Spezies bildet, eine frei erfundene Episode in einem im übrigen noch mythischen Stoff ist, so sind nun Novelle und Fabel schließlich zu rein dichterischen Formen geworden, die in Tendenz und einheitlichem Aufbau durchaus ihren individuellen Ursprung verraten. Daß gleichwohl auch sie ursprünglich Ausläufer des Mythenmärchens sind, zeigt aber deutlich die enge Beziehung, in der sie zu bestimmten Formen des Mythenmärchens stehen: die Novelle zu dem Glücksmärchen, die Fabel zu dem Tiermärchen. Dort bildet das allmähliche Verschwinden der Zauberhilfen und ihr Ersatz durch die natürlichen Triebfedern menschlichen Handelns das äußere Zeichen dieses Übergangs. Hier vollzieht er sich durch die in das Tiermärchen von außen hineingetragenen verständigen oder moralischen Zwecke.

Doch mit diesen Übergängen in bestimmte Formen der poetischen Erzählung, die durch ihre Einfachheit immer noch eine gewisse Verwandtschaft mit dem Mythenmärchen bewahren, vollzieht sich nun noch ein zweiter Wandel, der zugleich dem mythischen Charakter

[1] Vgl. die reiche Sammlung solcher biologischer Auswüchse der alttestamentlichen Schöpfungs- und Flutsagen bei O. Dähnhardt, Natursagen, I, bes. S. 127 ff., 206 ff., 257 ff.

des Märchens eine längere Dauer sichert. Dieser Wandel wird durch die Aufnahme der mythischen Bestandteile des ursprünglichen Märchens in Sage und Legende bewirkt. Ist es dort die individuelle künstlerische Erfindungskraft, die das Märchen aus der mythologischen in die rein poetische Form überführt, so ist es hier umgekehrt die festere Beziehung auf bekannte Orte und geschichtliche oder für geschichtlich gehaltene Ereignisse oder schließlich, bei dem Übergang zur Göttersage, die Verbindung mit dem der Erringung der vornehmsten Lebensgüter dienenden Kultus, die den Mythengehalt des Märchens bewahren hilft. Zugleich ist es diese Verbindung, die gewissen, bis dahin im Mythenmärchen selbst zurücktretenden und in seinen Weiterbildungen zu Dichtung und Fabel nahezu ganz verschwindenden Formen, vor allem dem Himmelsmärchen zu wachsender Bedeutung verhilft. In diesen Übergang greift dann wiederum die kosmogonische Sage als ein wichtiges Glied ein. Doch an diese Entwicklung zu den höheren Formen des Mythus schließt sich abermals ein Übergang in frei erfundene Dichtungen an, die entweder in die Märchenform zurücklaufen, oder die, den in Sage und Legende eingetretenen Kulturbeziehungen treu bleibend, geschichtliche Überlieferungen aufnehmen. So sind schließlich Märchendichtung und Novelle die beiden Formen, in die auf dieser höheren Stufe die Mythenentwicklung ausläuft, nur daß freilich jene poetischen, mehr und mehr kunstmäßig sich gestaltenden Umwandlungen nach den veränderten Kulturbedingungen, aus denen sie hervorgegangen, selbst sich gewandelt haben.

Hiernach läßt sich die Entwicklung des Mythenmärchens samt diesen seinen Übergängen in die Dichtung in dem folgenden Schema in ihren wensentlichsten Zügen zum Ausdruck bringen:



Diese Entwicklung erscheint so zum Teil als ein Kreislauf, in welchem das Märchen den Ausgangs- wie Endpunkt bildet. Nur ist freilich das Märchen selbst dabei ein anderes geworden. Im Anfang steht das reine Mythenmärchen, am Ende die reine Märchendichtung und die ihrerseits wieder eine reiche Weiterentwicklung einleitende Novelle. So schließt auch hier der scheinbare Kreislauf zugleich einen wachsenden Reichtum neuer Erscheinungen in sich[1]). Der Fehler der überlieferten Naturmythologie besteht nun darin, daß sie, eingeschränkt im wesentlichen auf die Mythen und mythologischen Dichtungen der alten Kulturvölker, die Bedeutung des Mythenmärchens übersieht und daher nur den absteigenden Teil dieser Entwicklung beachtet. So wird ihr das Märchen, soweit es nicht freie Dichtung ist, zur degenerierten Sage; und, da sie nun einmal in diese abwärts gehende Konstruktion geraten ist, so wird ihr die höchste Form der Sage, die Göttersage, zum Anfang der Mythenbildung. So haben in der Anwendung dieses einseitigen Entwicklungsschemas die griechische, die indische, die ägyptische und schließlich die babylonische Mythologie einander abgelöst. Auch auf die Ethnologie ist diese Auffassung übergegangen. Nachdem einmal die in den Mythologien der Kulturvölker so reich angesammelten Märchenstoffe samt und sonders zu Göttermythen gestempelt waren, lag es ja nahe, in den Mythenmärchen der Naturvölker Anfänge einer sogenannten »höheren Mythologie«, also eines Göttermythus, zu erblicken, neben dem im wesentlichen unabhängig eine »niedere Mythologie« in den Seelen- und Zaubervorstellungen zu allen Zeiten ihr Dasein fristen sollte. Wo sich aber jemals Zweifel an dieser Konstruktion regten, da entschloß man sich kühn, zwischen diesen beiden Gebieten, denen es ja natürlich an Beziehungen nicht fehlt, eine Brücke zu schlagen, die von den Seelen- und Zaubervorstellungen direkt und ausschließlich zum Göttermythus führte. Hier wird dann die Naturanschauung mit der Fülle der aus ihr entsprossenen Mythenmärchen überhaupt aus dem Schuldkonto der Mythologen gestrichen oder höchstens unter die Rubrik späterer Anleihen verwiesen. Meist bot dazu der dehnbare Begriff des »Fetisch« ein bequemes Mittel. Ließ er sich doch, wenn man ihn nur nach

---

[1]) Über die Entwicklung der hier erwähnten Formen der Dichtung vgl. Teil I, S. 326 ff. (2. Aufl. S. 369 ff.).

Bedürfnis wendete, ebensogut auf ein dämonisches Zauberwesen wie auf einen beginnenden Gott deuten[1]).

Aber noch durch ein anderes Moment ist die Auffassung des Mythus in diesen Anfängen seiner Entwicklung getrübt worden: es besteht in dem unterschiedslosen Zusammenwerfen des Mythenmärchens mit der Märchendichtung, einer Vermengung, die mit der aus der Romantik überkommenen Anschauung zusammenhing, jeder Mythus sei ursprüngliche Dichtung. Diese Ansicht kehrte sich dann leicht auch in die andere um, jede Dichtung, sofern sie nur irgendwie phantastisch geartet sei, könne als Mythus betrachtet werden. Scheidet man daher unter den poetischen Weiterbildungen des Mythenmärchens im allgemeinen die Novelle, weil ihr diese Phantastik allmählich abhanden kommt, und die Fabel wegen ihres allzu lehrhaften Inhaltes aus, so ist man im allgemeinen geneigt, alle innerhalb eines Volkes, namentlich eines primitiveren umlaufenden Lügen-, Scherz-, besonders aber alle biologischen Märchen den Mythenbildungen zuzurechnen. Da nun vor allem die letzteren von frühe an in üppig wuchernder Fülle das Mythenmärchen begleiten, so liegt die Verführung nahe, den explikativen Charakter solcher Dichtungen auch auf das wirkliche und, wie der Zusammenhang mit Leben und Kultus lehrt, geglaubte Mythenmärchen zu übertragen. Dies geschieht um so leichter, als es unter diesen zahlreichen explikativ-biologischen Märchen manche gibt, in die als Nebenbestandteile irgendwelche mythologische Vorstellungen, besonders Elemente des Himmels- und des Tiermärchens, hereinreichen. Ein sprechendes Beispiel dieser Art ist das in Südafrika verbreitete Märchen von dem Mond und dem Hasen (Teil I, S. 153): der Mond schickt den Hasen, um den Menschen anzukündigen, daß sie, wie der Mond selbst, wieder aufleben sollen, wenn sie gestorben sind. Der Hase richtet jedoch die Botschaft verkehrt aus. Darum kann aus dem Versprechen nichts werden, die Menschen müssen sterben, ohne wieder lebendig zu werden. Der Mond ergrimmt über den Hasen, spaltet dessen Mund, ein Zeichen der Strafe, das er von da an bewahrt hat. Diese Erzählung ist ein echtes biologisches Märchen von explikativem Charakter. In der Vorstellung vom Sterben und Wiederaufleben des Mondes

[1]) Vgl. Teil I, S. 546 ff., II, S. 142 ff.

und in der Beziehung der Figur im Monde auf einen Hasen hat es jedoch Züge des Himmelsmärchens in sich aufgenommen. Immerhin sind gerade diese Züge so gewendet, daß sie die ganze Fabel deutlich genug in die Reihe der witzig erfundenen Scherzfabeln verweisen. Daß solche halb phantastische halb verstandesmäßige Produkte individueller Erfindung eine besonders große Macht der Verbreitung besitzen, lehren übrigens genugsam die Fabeln in der Weise des Reineke Fuchs, von denen sich einzelne in unerheblichen lokalen Variationen über alle Gebiete der Alten Welt verbreitet haben[1]. Daß aber diese witzigen oder in ihren weiteren Umwandlungen in eine moralische Tendenz ausmündenden Fabeln mit dem geglaubten Mythenmärchen überhaupt nichts mehr zu tun haben, wenn sie auch ursprünglich aus ihm hervorgegangen sein mögen und sehr frühe schon sich mit ihm vermischen, ist augenfällig. Denn gerade hier bilden die Merkmale der singulären, auf individuelle erfinderische Tätigkeit zurückweisenden Entstehung die äußeren, und die Scheidung der wirklich innerhalb einer bestimmten Bevölkerung geglaubten von den nicht geglaubten Inhalten die inneren Kriterien für die Sonderung des wirklichen Mythenmärchens von solchen rein dichterischen oder stark mit Dichtung vermischten Bestandteilen der Volkstradition. Zu diesen inneren Kriterien gehört insbesondere auch dies, daß das echte Mythenmärchen stets ernsthaft gemeint ist, so daß, wenn einzelne Figuren desselben zu Helden des Scherzmärchens werden, die letzteren Stücke eben damit auch sofort aus dem Bereich der eigentlichen Mythenmärchen ausscheiden. Solche Lügen-, Scherz- oder halb scherzhafte halb explikative biologische Märchen kann dann natürlich da und dort einmal ein einzelner für wahr halten, wie denn ja schon die Australier gewisse Lügenmärchen erfinden, um Kinder und Weiber hinters Licht zu führen (S. 312 f.). Immer aber bleiben dies Ausnahmen, die, aus der Vermischung dieser Gattungen hervorgehend, die Grenzlinien im ganzen nicht verwischen können.

Scheidet man nun nach diesen Kriterien alle jene mit dem eigentlichen Mythenmärchen unter dem Gesamtnamen des Märchens und der Fabel vereinigten Stücke oder Episoden, die nicht wirkliche Mythen, sondern unverkennbare dichterische Erfindungen einzelner

[1]) Vgl. Teil I, S. 343 ff. (2. Aufl. S. 361 ff.).

sind, aus, so wird damit auch die verbreitete Annahme, die ursprünglichen Formen des Naturmythus seien zugleich die ersten Versuche einer »Naturdeutung«, hinfällig. Sie trifft im Grunde nicht einmal für die große Mehrzahl jener biologischen Märchen zu, die die Form, Farbe oder Zeichnung eines Tieres mittels irgendeiner zu diesem Zweck erfundenen Fabel zu erklären scheinen. Denn insoweit diese Fabeln Scherzfabeln sind, haben sie tatsächlich nicht den Zweck, eine solche Erklärung zu geben, sondern sie wollen lediglich durch die Erdichtung einer womöglich komischen Entstehungsweise jener Eigenschaften den Hörer und den Erzähler selbst ergötzen. Schwerlich ist z. B. jemals der Glaube verbreitet gewesen, der Mond habe wirklich aus dem in dem obigen Märchen erzählten Grund dem Hasen seine Scharte als Denkzeichen mitgegeben. Doch, sind auch diese Erzählungen selbst keine Versuche einer wirklichen Naturdeutung, so zeigen sie immerhin, daß sich das menschliche Denken hier in einem Stadium befindet, in dem ihm eine kausale Verbindung der Erscheinungen, die sich auf dem Boden geläufiger Erfahrungen bewegt, nicht fremd ist. Nur gehört das echte Mythenmärchen selbst der Kategorie solcher Scheinerklärungen nicht an. Denn die biologische Fabel entnimmt ihre Deutungen den außerhalb des Mythus liegenden praktischen Lebenserfahrungen und wendet sie auch in keinem andern Sinne als eben in dem einer witzig erdachten möglichen Entstehungsweise gewisser Eigenschaften der Tiere an. So gehört es zu den gewöhnlichsten Lebenserfahrungen, daß eine Scharte durch den Hieb mit einem Beil entsteht, oder daß ein Gegenstand durch die Berührung mit einer Flamme schwarz wird. Nach diesen Erfahrungen hat der Urheber des biologischen Märchens seine Geschichte von der Entstehung der Hasenscharte oder der schwarzen Farbe des Raben erfunden, ohne natürlich selbst an sie zu glauben. Dagegen ist der in einem wirklichen Mythenmärchen berichtete Vorgang ein unmittelbar wahrgenommener, und die Kausalität, die allerdings auch hier nicht fehlt, ist die des Zaubers, der sich von jenen Deutungen des biologischen Märchens eben dadurch unterscheidet, daß er, unbekümmert um die Kausalverbindungen der wirklichen Erfahrung, lediglich nach dem subjektiven Fürchten und Hoffen des Menschen Erscheinungen verbindet, die einander beliebig ferne liegen, oder die er aus sich selbst, durch die bloße Macht der Phantasie entstehen läßt.

Gleichwohl bezeichnet das biologische Märchen, ebenso wie die aus ihm entspringende Fabel, eine wichtige Station in der Entwicklung des menschlichen Denkens: es zeigt, daß sich hier tatsächlich ein verstandesmäßiges und von den subjektiven Gemütsbewegungen, die den Zauber entstehen lassen, unabhängiger gewordenes Denken zu regen beginnt, wobei es freilich bezeichnend genug ist, daß diese erste Regung zunächst mehr in der Form scherzhafter Kombination denn als ernstgemeinte Naturerklärung auftritt.

In die gleiche Kategorie ursprünglich singulärer Erfindungen gehören dann offenbar ähnliche Deutungen einzelner lebloser Naturobjekte, die etwa wegen der Eigenart ihrer Form die Aufmerksamkeit fesseln, und die sich nun gelegentlich mit den Inhalten des Mythenmärchens verbinden. Sie können daher gleich diesen geglaubt werden, ohne aber zunächst mit den an die Handlung des Märchens gebundenen Motiven in eine engere Verbindung zu treten. Dahin ist es wohl schon teilweise zu rechnen, wenn von frühe an so vielen Erzählungen der Schluß angehängt ist, einer der Helden der Geschichte sei in diesen oder jenen noch heute sichtbaren Stein oder Felsblock verwandelt worden. Auch vereinzelte, außerhalb eines Zusammenhangs mit eigentlichen Märchen stehende Vermutungen, wie die über die Entstehung der Sonne aus einem glänzenden Gegenstand, einzelner Sternbilder aus einem an den Himmel geworfenen Tier und andere ähnliche mögen hierher gehören. Sobald solche Aussagen, gleich den biologischen Märchendeutungen, nicht die unmittelbare Auffassung eines gesehenen Vorgangs wiedergeben, sondern sich nur auf die Frage beziehen, wie irgendein Gegenstand, namentlich ein auffallend geformter, einmal geworden sein könne, so scheiden sie mit dem rein explikativen Charakter, den sie dadurch annehmen, aus dem eigentlichen Mythenmärchen aus, wie sie denn auch aufhören, zu dem eigenen Fürchten und Hoffen des Menschen in Beziehung zu stehen. Dagegen sind sie sporadische Anfänge kosmogonischer Mythen, die, lange vor den eigentlichen und zusammenhängenderen Kosmogonien beginnend, diese darin vorbereiten, daß in ihnen zum erstenmal das intellektuelle Interesse das vorherrschende ist, und daß daher in ihnen schon mythenbildende Phantasie und dichterische Erfindung mit verstandesmäßiger Reflexion sich vereinigen, — ein Bündnis, das, wie wir sehen werden, vor

allem andern den Beginn des kosmogonischen Mythus kennzeichnet. Denn dieser ist überall mehr Dichtung als Mythus; und als Dichtung führt er wiederum bis an die Grenze interpretierender Wissenschaft. Das biologische Märchen und die ihm analogen sporadischen Naturdeutungen sind so die ersten vereinzelten Anfänge dieser mehr und mehr über den Mythus selbst hinausführenden Erzeugnisse. Sie zeigen aber zugleich, daß die kosmogonische Dichtung nicht mit Sonne, Mond und Sternen beginnt, sondern mit Tier und Mensch, die, wie sie die nächsten Objekte des Mythus sind, so auch seinen Übergang in die mythologische Dichtung der Kosmogonien vorbereiten. Im Gegensatz hierzu bleibt nun der Inhalt des eigentlichen Mythenmärchens die unmittelbar geglaubte Wirklichkeit mit ihrer an keine Schranken von Raum, Zeit und Erfahrung gebundenen Zauberkausalität. Wie das im Traum erscheinende Bild eines Menschen dieser Mensch selbst als schattenhaftes Wesen, oder wie der zuletzt ausgehauchte Atem die aus dem Leibe sich entfernende Seele selbst ist, keine Theorie, durch die sich der primitive Mensch Leben und Seele erklären will, so schildert das primitive Naturmärchen in dem Sonnenuntergang oder in einer Sonnenfinsternis den wirklich gesehenen Kampf zwischen dem Sonnenwesen und einem dunkeln Ungeheuer. Ähnlich gilt oder galt wenigstens bis vor kurzer Zeit dem Prärie-Indianer die Erzählung von dem Knaben, der dereinst einen Vertrag mit den Büffeln geschlossen, für die Tradition einer wirklichen Begebenheit, die die Vorfahren des Stammes erlebten. So ist der Mythus in seiner ursprünglichen Gestalt keine Deutung der Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit selbst, deren Bestandteile durch die phantastische und völlig schrankenlose Kausalität des Zaubers verbunden sind. Diese Vorstellungen gehen erst auf einer späteren, über die Periode des Mythenmärchens hinausliegenden Stufe, auf der des kosmogonischen Mythus, weiterreichende, allmählich das Ganze der Natur umschließende Verbindungen ein, und diese bilden schließlich wirklich die Anfänge einer aus der mythologischen Dichtung hervorwachsenden Naturphilosophie.

III. Der Mythus in Sage und Legende.

1. Götter, Helden und Dämonen.

Die mythologischen Systeme pflegen, um in die Fülle der mythologischen Vorstellungen eine gewisse Ordnung zu bringen, an die Spitze dieser Ordnung die Götter zu stellen, unter denen die Himmelsgötter wieder den Vorrang behaupten. In die zweite Linie rücken dann erst die Halbgötter und Helden, zu denen endlich als letzte die niederen dämonischen Wesen hinzutreten, soweit solche überhaupt noch hinreichend sicher begrenzte Formen erkennen lassen. Dieses System schließt nun aber, mag es zunächst auch nur als eine Wertabstufung der Begriffe gemeint sein, eigentlich schon die Hypothese einer abwärts gerichteten Entwicklung in sich. Diese, die bei den alten Mythographen zum Teil noch in dem Glauben an die wirkliche Abstammung der herrschenden Geschlechter von den Heroen und durch deren Vermittlung von den Göttern selbst wurzeln mochte, ist dann in der späteren Deutung der Mythen in die bekannte Theorie eines abwärts gerichteten Wandels der mythologischen Vorstellungen übergegangen. Eine gewisse Schwierigkeit bereitete hier freilich die Gattung der Dämonen. Schon die alten Mythographen hatten diese Wesen nur teilweise ihrem genealogischen Schema einzuordnen gewußt. Die spätere Mythologie vollends konnte sich der Einsicht nicht verschließen, daß die theogonischen Mythen, mit denen jene ihrem genealogischen Prinzip getreu die Göttergeschichte beginnen ließen, verhältnismäßig späte Produkte mythologischer Dichtung seien, und daß gleichwohl gerade die vermeintlichen Urgötter mit den Gestalten der niederen Dämonenwelt eine merkwürdige Ähnlichkeit zeigten. So wurden denn mehr und mehr die Theogonien und Kosmogonien in einen Anhang des mythologischen Systems verwiesen, worauf nun dieses um so ungestörter die Reihe der Götter durchlaufen und von ihnen zu den Heroen und Helden herabsteigen konnte. Aus der Erzählung der Schicksale und Abenteuer der Helden mit dem in sie eingreifenden mächtigeren Walten der Götter, zum Teil auch aus den Schicksalen der Götter selbst setzte sich dann die Götter- und Heldensage zusammen.

In diesen Systemen bilden demnach Sage und Legende in ihren Götter und Helden in mannigfachem Verkehr darstellenden Formen den eigentlichen Inhalt des Mythus. Zu ihm gibt dann die vielgestaltige Welt der Dämonen einen wechselnderen Hintergrund ab, der erst in seinen Beziehungen zu jenen Hauptträgern der Handlung seine Bedeutung gewinnt und nur in einzelnen durch bleibendere Züge ausgezeichneten Gestalten einen bestimmteren Charakter annimmt. Geht man von allen diesen in systematischer oder, wo es angeht, genealogischer Ordnung geschilderten Göttern, Heroen und Dämonen auf die mythischen Erzählungen zurück, aus denen sie abstrahiert sind, so bleibt als einzige Form schließlich die Heldensage übrig, deren Hauptträger die zwischen Menschen und Göttern in der Mitte stehenden Helden sind, und in die auf der einen Seite die Götter, auf der andern die bald in uraltem Zwist mit den Göttern, bald als deren hilfreiche Untergötter gedachten Dämonen eingreifen. Daß bei diesem nahezu konventionell gewordenen Bilde eines sogenannten »Pantheon« mit seinen mythologischen Nebengestalten nicht der Volksglaube selbst, sondern in allen irgendwie wesentlichen Zügen die epische Dichtung maßgebend gewesen ist, leuchtet ein. Daß aber das Epos keine bleibende Form des Volksglaubens schildert, ja nicht einmal eine solche, die auch nur innerhalb einer begrenzten Zeit in allen Schichten eines Volkstums die herrschende ist, erhellt ohne weiteres aus den Entstehungsbedingungen dieser Dichtung, die eine bereits in festgefügten staatlichen Formen und in ritterlichen Sitten sich bewegende Vergangenheit voraussetzt und damit zugleich auf eine Zukunft hinweist, in der sie mit dem Untergang dieses seiner Natur nach vergänglichen Kulturzustandes selbst wieder schwinden wird [1]. Vor der im Epos dichterisch gestalteten Sage liegt jedoch das Mythenmärchen, das wir oben in seinen verschiedenen Entwicklungsformen verfolgt haben. Auf die epische Form der Sage folgen dagegen die den Einfluß der Wandlungen des religiösen Kultus und der ihn tragenden mythologischen Anschauungen widerspiegelnden Formen der dramatischen Dichtung. Indem nun auf jeder dieser Stufen die erhaltende Macht der Überlieferung mit den vorwärtsstrebenden Einflüssen der neuen Faktoren des geistigen Lebens zusammentrifft, ergibt sich so ein

[1] Vgl. Teil I, S. 362 ff. (2. Aufl. S. 383 ff.).

Nacheinander der mythologischen Bildungen, die dabei immer zugleich infolge jener erhaltenden Macht der Überlieferung bis zu einem gewissen Grade als ein Nebeneinander sich darstellt.

Daß diesem unablässigen Fluß der Mythenentwicklung kein künstliches System gerecht werden kann, mag es nun irgend ein einzelnes Stadium willkürlich herausgreifen oder, was das gewöhnliche ist, die verschiedenen Stadien nach den sie verbindenden Götter- und Heroennamen ohne Rücksicht auf den Wandel ihrer Bedeutungen zusammenwerfen, ist einleuchtend. So ist denn auch die Unhaltbarkeit dieses Zustandes vornehmlich den Religionshistorikern, deren Interesse nicht, wie das der Mythologen, in erster Linie den Ursprüngen des mythologischen Denkens, sondern vielmehr umgekehrt seinen religiösen Weiterbildungen zugekehrt zu sein pflegt, nicht verborgen geblieben. Bezeichnenderweise ist daher vornehmlich von Usener an Stelle jenes systematischen Verfahrens, das von vornherein eine bestimmte Theorie mythologischer Entwicklung in sich schließt, geradezu eine alphabetische Anordnung empfohlen worden[1]). Freilich kann das nur gelten, solange es sich bloß um die Sammlung und Sichtung des Stoffs handelt. Daß dagegen dieser Standpunkt nicht mehr festgehalten werden kann, sobald die Frage nach der Entwicklung von Mythus und Religion in den Vordergrund tritt, hat Usener selbst gezeigt, indem er den entscheidenden Schritt wagte, jenes überlieferte System mit seiner von oben nach unten gerichteten Reihenfolge der Götter in die entgegengesetzte umzukehren. Entscheidend war aber dieser Schritt nicht deshalb, weil etwa der allgemeine Gedanke einer solchen aufsteigenden Entwicklung ein neuer gewesen wäre. Er lag ja für jeden, der die innere Unhaltbarkeit der alten, wenn auch in neuen Formen immer wieder neu auftauchenden Degenerationstheorie erkannt hatte, eigentlich in dem Entwicklungsgedanken schon eingeschlossen. Neu und für die Religionsgeschichte epochemachend war er vor allem deshalb, weil Usener ihn von dem bis dahin mit der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung sich verbindenden Bemühen frei zu

---

[1]) H. Usener, Götternamen, 1896, Vorwort. Die Stellung, die Roschers »Mythologisches Lexikon« unter den neueren Darstellungen der klassischen Mythologie einnimmt, zeigt, daß diese hier in eine positive Form gekleidete skeptische Ansicht heute in weiten Kreisen geteilt wird.

halten wußte, den Naturmythus aus Motiven ableiten zu wollen, die einem wesentlich andern Gebiete, nämlich dem der Seelen- und Dämonenvorstellungen, angehören. Hier hatte die den philosophischen Entwicklungstheorien eigene spekulative Tendenz, alles, was sich am Ende einer Entwicklung als ein zusammenhängendes Ganzes darstellt, womöglich aus einer einzigen Quelle entspringen zu lassen, verhängnisvoll eingewirkt. Dem gegenüber bleibt es das große Verdienst Useners, daß er von den Göttervorstellungen selbst, nicht von außerhalb liegenden mythologischen Bildungen ausging, um die entwickelteren Formen jener womöglich aus ihren einfacheren und ursprünglicheren zu begreifen. Daß er dabei die religionsphilosophischen Spekulationen ebenso sehr wie alle mythologischen Systeme ablehnte, war um so mehr ein gutes Recht des Historikers, als jene wie diese durchweg die Tatsachen der geschichtlichen Entwicklung allzusehr außer Acht gelassen hatten. Und wenn er in dieses ablehnende Urteil stillschweigend auch die psychologische Analyse der geschichtlichen Tatsachen und ihrer Aufeinanderfolge mit einschloß, so kann man das dem exakten Historiker im Hinblick auf das Unvermögen der überkommenen psychologischen Doktrinen, den geschichtlichen Problemen überhaupt irgendwie nahe zu kommen, kaum verargen. Nichtsdestoweniger liegt eben hier der Punkt, wo die Hilfsmittel, über die der Historiker auf seinem eigenen Gebiete verfügt, nicht mehr zureichen, und wo er sich gezwungen sieht, nötigenfalls selbst die psychologische Analyse vorzunehmen, die ihm die dazu berufene Wissenschaft, in diesem Fall die Völkerpsychologie, versagt. Das ist denn auch von Usener geschehen. Denn die Theorie der Entwicklung der Göttervorstellungen, die er in seinen »Götternamen« gegeben, gründet sich nicht bloß auf die vergleichende Betrachtung geschichtlicher Tatsachen, sondern nicht minder auf eine psychologische Analyse der Göttervorstellungen auf Grund der Zeugnisse der Sprach- und Mythengeschichte; und seine das überlieferte Schema von Grund aus umstürzende Lehre von der aufsteigenden Entwicklung dieser Vorstellungen ist im wesentlichen nichts anderes als eine auf jene Zeugnisse der Geschichte und Völkerkunde gegründete psychologische Theorie. Auch geht diese, indem sie die Entwicklung, als eine von spezifischen nationalen Bedingungen unabhängige, auf allgemeine geistige Eigenschaften des

Menschen zurückzuführen sucht, auf der einen Seite ebenso über den unmittelbar gegebenen geschichtlichen Tatbestand hinaus, wie sie anderseits in der Aufsuchung der Motive einer solchen psychologischen Gesetzmäßigkeit selbstverständlich psychologische Erwägungen zu Hilfe nimmt[1]. Bei diesem Ineinandergreifen der Faktoren kann nun freilich von dem Historiker nicht erwartet werden, daß er den psychologischen Anteil der Aufgabe in gleicher Weise wie den historischen in einer auch nur vorläufig befriedigenden Weise zu Ende führe, sondern er wird schließlich ebenso dem Psychologen überlassen müssen, was dessen Amtes ist, wie dieser sich gezwungen sieht, aus den Quellen zu schöpfen, die ihm die Forschung des Historikers erschlossen hat. Wo dieses Zusammenarbeiten aus irgendwelchen Gründen nicht möglich ist, da pflegt eben entweder der Psychologe in spekulative Konstruktionen zurückzufallen, die der tatsächlichen Grundlagen entbehren, oder der Historiker, der hier immerhin die vorteilhaftere Position einnimmt, bei einer provisorischen Erledigung der psychologischen Aufgabe stehen zu bleiben. Der gemeinsame Charakter solcher provisorischer Lösungen pflegt aber darin zu bestehen, daß man zu demjenigen Hilfsmittel greift, das jedem aus eigenem Nachdenken über die Probleme vertraut ist: zur Reflexion über die Erscheinungen, um dann in unmittelbarer Anwendung dieses subjektiven Hilfsmittels auf die Objekte die verbindende Tätigkeit der Reflexion an die Stelle der kausalen Verknüpfung der Tatsachen selbst treten zu lassen. Begreiflicherweise bilden die Geisteswissenschaften, die Psychologie nicht ausgeschlossen, das ergiebigste Feld für diese uneingeschränkte Objektivierung der begriffsmäßigen Reflexion, weil ja ohne Frage das reflektierende Denken eben mit zu den Erscheinungen gehört, aus denen sich die geistige Welt zusammensetzt. Die Gefahr liegt daher nahe genug, diese uns vertrauteste Form das allezeit bereitliegende Netz ihrer Subsumtionen und Distinktionen über die Dinge auszubreiten. Statt der angestrebten psychologischen Interpretation der Erscheinungen kommt so lediglich eine äußere logische Ordnung zustande, die das Problem selbst eigentlich unberührt läßt. Ein einleuchtendes Beispiel dieser Art bietet die Geschichte des Be-

[1] Vgl. Teil I, S. 465ff.

deutungswandels der Wörter und Begriffe. Die Sprachforscher pflegen hier, wenn sie neben den rein historischen den psychologischen Faktoren des Vorgangs Rechnung tragen wollen, Verengerungen und Erweiterungen des Begriffsinhaltes, Übergang auf koordinierte, auf unter- oder übergeordnete Begriffe zu unterscheiden [1]. Daß in einem solchen Schema logischer Kategorien jeder einzelne Fall von Bedeutungswandel untergebracht werden kann, ist einleuchtend. Aber ebenso gewiß ist es, daß diese logische Ordnung über die psychischen Vorgänge des Begriffswandels gar keine Rechenschaft gibt, während man sie doch zumeist in diesem Sinne aufgefaßt hat.

Nun ist allerdings die von Usener angewandte Scheidung der Götterbegriffe in die Stufen der »Augenblicksgötter«, der »Sondergötter« und der »persönlichen Götter« einer solchen ganz äußerlich bleibenden Auffassung des Bedeutungswandels schon deshalb überlegen, weil ihr der Gedanke einer fortschreitenden Entwicklung des Inhalts der Göttervorstellungen zugrunde liegt. Auch kommt in dieser allgemeinen Gliederung eine Wertabstufung zum Ausdruck, die in gewissen Grundzügen mit den uns in Brauch und Kultus begegnenden Unterschieden übereinstimmt. Gleichwohl kann auch ihr der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß sie die Stufen einer psychologischen Entwicklung in eine Aufeinanderfolge logischer Begriffsbildungen umwandelt, eine Substitution, an der neben jener allgemeinen Tendenz zu logischer Interpretation der Erscheinungen die Unterordnung aller dieser mythologischen Gebilde unter einen allgemeinen Götterbegriff, sowie die mit einer solchen begrifflichen Auffassung notwendig verbundene Beschränkung auf eine bestimmte, im Grunde willkürlich bevorzugte Gruppe von Merkmalen die Schuld trägt. Diese Merkmale werden bei jener aufsteigenden Reihe teils den äußeren Beziehungen zu Zeit und Raum, teils gewissen inneren Eigenschaften der unter dem Allgemeinbegriff »Götter« zusammengefaßten Wesen entnommen. Die »Augenblicksgötter« verschwinden rasch im Fluß der Erscheinungen; sie entspringen momentanen furchterregenden Eindrücken, wie dem Blitzstrahl, oder sie äußern sich in einzelnen, niemals an dem gleichen Gegenstand wiederkehrenden Handlungen, wie in dem Zurücklassen der letzten Garbe

[1]) Vgl. Bd. I², Teil II, S. 471 ff.

auf dem Erntefeld. Die »Sondergötter« sind von längerer Dauer, aber sie sind an einen bestimmten Ort und innerhalb dieser räumlichen Grenzen meist auch noch an bestimmte Zwecke gebunden: sie sind Beschützer der Städte und Landschaften, der Berufe und Stände sowie einzelner Lebensgebiete. Die höheren oder »allgemeinen Götter« überschreiten endlich die Grenzen von Zeit und Raum: sie dehnen über die Natur und die Menschenwelt ihre Herrschaft aus, wenn immerhin auch bei ihnen noch die Differenzierung der Sondergötter in einer Gebietsscheidung nachwirkt, vermöge deren dem einzelnen Gott zugleich sein besonderes Funktionsgebiet zugeteilt ist. Neben diesen äußeren Merkmalen von Zeit und Raum steht dann das innere der von unten nach oben fortschreitenden Ausbildung des persönlichen Charakters. Dieser ist nur bei der höchsten Götterklasse ein vollständig entwickelter. Die Sondergötter zeigen ihn höchstens in unvollkommenen Vorstufen, die »Augenblicksgötter« endlich sind unbestimmte, ganz und gar unpersönliche Wesen.

Der Vorzug dieser Theorie vom Standpunkt geschichtlicher Betrachtung aus besteht vornehmlich darin, daß sie eine für die Geschichte des Mythus überaus wichtige Tatsache in eine kurze Formel faßt: dies ist die Erscheinung des Zusammenfließens ursprünglich getrennter, oft an weit entlegenen Orten entstandener oder verschiedene Zweckgebiete beherrschender Göttergestalten in eine einzige von weiterer Verbreitung und von umfassenderer Bedeutung, — eine Erscheinung, der dann wiederum umgekehrt die Differenzierung einer solchen zu einer höheren Einheit erhobenen Göttergestalt in einzelne nach räumlicher Verbreitung und an Machtfülle beschränktere Götter gegenübersteht. Diese bis dahin viel zu wenig beachtete Tatsache fand in der Gegenüberstellung der Sondergötter und der allgemeinen Götter einen glücklichen, wenn auch nicht für alle hierher gehörigen Erscheinungen gleich zutreffenden Ausdruck, indes die Klasse der »Augenblicksgötter« allerdings von vornherein mehr dem logischen Bedürfnis, diese Reihe nach unten abzuschließen, als einer in den Erscheinungen selbst gegebenen psychologischen Forderung entgegenkam[1]. Aber auch die Trennung der Sondergötter und der

[1] Rücksichtlich der zweifelhaften Stellung dieser »Augenblicksgötter« vgl. Teil II, S. 465 ff.

allgemeinen Götter bleibt an sich nur eine logische, die den verschiedenen Umfang des Raum- und des Machtgebiets bezeichnet, über die psychologischen Bedingungen des Übergangs aus der einen in die andere Klasse dagegen um so weniger Rechenschaft gibt, als das einzige außerdem noch maßgebende innere Merkmal, das der Persönlichkeit, in diesem Fall im Stiche läßt, da es schon gewissen Sondergöttern nicht ganz zu fehlen pflegt.

Hier liegt nun offenbar zugleich der für die psychologische Seite des Problems entscheidende Punkt. Wenn logisch ausgedrückt die Entwicklung der Göttervorstellungen nach ihrer allgemeinen Richtung dem Fortschritt vom Einzelnen, Beschränkten zum Allgemeineren, Umfassenden entspricht, so erhebt sich psychologisch in erster Linie die Frage, welches die inneren Motive sind, die diese vorwärts- und unter besonderen Bedingungen wieder rückwärtsgerichtete Bewegung veranlassen. Da über diese Motive nur auf Grund der spezifischen Eigenschaften jeder dieser aus dem Fluß der Entwicklung herauszuhebenden Gruppen Rechenschaft gegeben werden kann, so geht aber noch die andere Frage voran: sind wir überhaupt berechtigt, alle jene Erzeugnisse der mythenbildenden Phantasie, die hier nach dem Prinzip der logischen Überordnung in eine Stufenreihe gebracht werden, auch wirklich als Formen eines nach seinen Hauptinhalten immerhin noch übereinstimmenden Begriffs aufzufassen? Diese Frage muß um so mehr erhoben werden, als uns tatsächlich überall in der Mythenentwicklung neben den Göttern andere von ihnen spezifisch verschiedene Wesen begegnen, die sie in einzelnen Fällen an Bedeutung so überragen, daß man hier an der Existenz eigentlicher Göttervorstellungen überhaupt zweifeln kann. Mögen nun solche Zweifel berechtigt sein oder nicht, jedenfalls stehen dem Widerstreben, alles was im Gebiet des Natur- wie des Seelenmythus Einfluß auf den Menschen gewinnt, als irgendeine Abwandlung des Götterbegriffs anzusehen, gewichtige Gründe zur Seite. Die Dämonen, die die Gräber der Verstorbenen umschweben, oder die in Krankheit, Wahnsinn und Ekstase vom Menschen Besitz ergreifen, können wir schwerlich den Göttern zuzählen, nicht einmal den sogenannten »Augenblicksgöttern«. Denn die kurze Dauer kommt hier gegenüber der Verschiedenheit der inhaltlichen Merkmale kaum in Frage. Ebenso verhält es sich mit den Naturdämonen der Berge,

der Wälder, der Einöden und mit allen jenen andern gespenstischen Wesen, die, zunächst der Naturstimmung entspringend, gelegentlich in das Leben der Götter wie der Menschen eingreifen oder in gewissen Fällen selbst zu Göttern sich erheben können. Trotz solcher Übergänge, wie sie namentlich in den Vorstellungen der Schutzdämonen zur Entwicklung gelangen, bleibt es aber dabei, daß der Dämon als solcher nicht mit dem Gott in die gleiche Entwicklungsreihe gebracht werden kann, weil er ein von diesem spezifisch verschiedenes Wesen ist. Die beiden Merkmale, die den Dämon, nachdem sich dieser mannigfach schwankende Begriff einigermaßen fixiert hat, von den andern Mythengebilden scheidet, sind offenbar der völlige Mangel eines eigenen, persönlichen Charakters und seine ausschließliche Beziehung auf das Wohl und Wehe des Menschen. Beide Eigenschaften hängen wieder auf das engste zusammen: der Dämon hat eben deshalb keinen ihm eigenen Charakter, weil sein Tun und Treiben ganz und gar in den Stimmungen der Furcht und der Hoffnung und in den aus diesen hervorgehenden Bedrängnissen und Förderungen aufgeht, die als sein Werk erscheinen. Gehören nun von den sogenannten »Sondergöttern« offenbar zahlreiche ihrem Wesen nach zu den Dämonen, so ist damit von selbst ihre Einreihung in die gleiche Vorstellungsreihe mit den Göttern hinfällig, da das hierbei ausschlaggebende Merkmal der Einschränkung auf bestimmte Orte oder Zweckgebiete in diesem Fall ein nebensächliches und nicht einmal durchgreifendes ist[1]).

Aber noch eine andere Klasse mythologischer Gestalten findet in jenem von den Sondergöttern zu den allgemeinen Göttern aufsteigenden System keine Stelle, obgleich gerade diese Klasse bei der Frage der Entstehung der Götter von hervorragender Bedeutung ist: das sind die Gestalten der Helden, die im Mythus wie in der mythologischen Dichtung, wenn man von der relativ spät entstandenen kosmogonischen absieht, eine den Göttern selbst nahezu ebenbürtige, ja in den Motiven der Handlung ihnen gegenüber wichtigere Stellung einnehmen. Hier hat ohne Frage das auch in den heutigen mythologischen Anschauungen immer noch fortwirkende, einseitig

[1]) Über die allgemeinen Eigenschaften und die Hauptgattungen der Dämonen vgl. übrigens Teil II, S. 123 ff., 365 ff.

den Himmels- und neben ihnen höchstens noch den Unterweltsvorstellungen zugekehrte Interesse der alten naturmythologischen Systeme die unbefangene Würdigung der Gestalt des Helden und seiner hohen Bedeutung für den Mythus beeinträchtigt. Es ist ja unleugbar, daß, ebenso wie sich in einzelnen Fällen die Feld- und Wald-, die Wolken- und Sturmdämonen zu Göttern erhoben, so in noch ausgedehnterem Maße Helden zu Göttern geworden oder auch in späteren Wandlungen einstige Götter durch die Sage in Helden umgewandelt sind. Vor allen hat hier Usener selbst in einer Reihe wertvoller mythologischer Forschungen solche Übergänge teils an den Kulten, die vielen der bekannten Helden der Sage gewidmet waren, teils an den auf die Götter und auf die Abstammung von ihnen zurückgehenden Personennamen nachzuweisen gesucht[1]). Auch hier ist freilich ein sicherer Nachweis nicht überall zu erbringen, weil bei den Kulten stets die Frage sich erhebt, ob der Kultus früher sei als der Held, und weil die Namengebung vornehmlich bei den Eigennamen im allgemeinen häufiger ein Zeugnis für die Verehrung des Gottes, nach dem ein Mensch benannt wird, als für die des so benannten selbst ist[2]). Hat nun die der Sage wie der epischen Dichtung innewohnende Tendenz, die Träger der Handlungen überall mit den gleichen menschlichen Eigenschaften auszustatten, dahin gewirkt, Götter und Helden auf gleiche Linie zu rücken und dadurch den Übergang der Götter in Helden wie den der Helden in Götter zu erleichtern, so bleiben gleichwohl zwischen beiden sehr bestimmte Unterschiede, die es nicht gestatten, die Schranke, die sie trennt, zu beseitigen. Wollte man dies, so würde damit nicht minder ein für die Entwicklung der Göttervorstellungen unentbehrliches Motiv hinweggenommen, wie dies dann geschieht, wenn man die Rolle, die dem Dämon durch seine Eigenart in dieser Entwicklung vorbehalten ist, ignoriert. In das Medium, aus dem die Götter hervorgehen, gehören eben Dämonen und Helden, und viel eher können beide Gattungen sagenhafter Wesen unabhängig bestehen, als man sich umgekehrt die Entstehung der Göttervorstellungen ohne sie denken könnte. Für die Welt der Dämonen ist das wohl schon allgemeiner anerkannt als für die Klasse

[1]) Usener, Sitzungsber. der Wiener Akademie, Phil.-hist. Klasse, Bd. 87, 1893, S. 44 ff. Götternamen, S. 349 ff.

[2]) Vgl. hierzu Teil I, S. 390 f. (2. Aufl. S. 207 ff.).

der Helden, deren Bedeutung für die werdenden Götter kaum zureichend gewürdigt wird. Dennoch besteht diese Bedeutung weit weniger darin, daß Helden gelegentlich zu Göttern oder auch Götter zu Helden werden, als vielmehr darin, daß sich die Handlung der Sage aus den Taten der Helden und Götter und aus dem hierzu mehr sporadisch hinzutretenden Wirken der Dämonen zusammensetzt. So ist es gerade das Nebeneinander dieser nicht sowohl durch eine quantitative Stufenfolge, als durch bestimmte qualitative Merkmale geschiedenen Wesen, der Götter, Helden und Dämonen, das der Sage in ihren wichtigsten mythologischen Formen ihr Gepräge gibt. Für die Rolle, die hierbei dem einzelnen Helden zugeteilt ist, bleibt es aber gleichgültig, ob er dereinst selber ein Gott war oder nicht, oder ob er etwa am Ende seiner Taten zu den Göttern erhoben wird. Für seine Stellung in der Sage sind lediglich die Eigenschaften maßgebend, die er in ihr selbst besitzt, nicht die, die er in andern Mythen oder in Kulten gehabt hat, oder die er dereinst noch gewinnen mag. So ist die Tatsache, daß Herakles seit alter Zeit in besonderen Kulten verehrt war, während ihn die griechische Sage zu einem menschlichen Helden machte, der erst am Abschluß seines Lebens zum Gott erhoben wurde, so interessant sie an sich ist, für dieses Bild eines menschlichen Helden ohne wesentliche Bedeutung.

So bleiben denn auch die Merkmale, die den Gott und den Helden scheiden, von jener Frage nach den letzten mythologischen Quellen einer in der Sage lebenden Heldengestalt unabhängig. Der Held ist Held und nicht Gott, was er auch in einer von der Sage selbst vergessenen Zeit oder in einem unabhängig von ihr bestehenden Kultus außerdem sein mag. Allerdings kann auch in der Sage seine schließliche Erhebung unter die Götter, die hier wahrscheinlich unter dem Einfluß des gleichzeitigen Kultus und gewissermaßen zur Erklärung desselben entstanden ist, ein rückstrahlendes Licht auf die vorangegangene Heldenlaufbahn werfen, das diese Gestalt über das Maß gewöhnlicher irdischer Helden erhebt. Immerhin handelt es sich hier nur um einen Grad-, nicht um einen Wesensunterschied. Unser Sprachgebrauch trägt diesem Unterschied Rechnung, indem er dem gewöhnlichen Helden den Heros als die höhere, den Göttern nähere Stufe gegenüberstellt. Die Werterhöhung, die das Wort von Homer ab in der Sage und besonders in der kosmogonischen Dichtung er-

fahren, kommt dieser Unterscheidung zu Hilfe. »Held« ist danach jeder durch seine Eigenschaften und Schicksale über das menschliche Mittelmaß hinausreichende Mensch, der als solcher Mittelpunkt einer Sagengeschichte werden kann. Er trägt bei Homer schlechthin den Namen »Mann« (ἀνήρ). Der »Heros« (ἥρως) dagegen ist ein Held, der sich durch seine Taten den Göttern selbst nähert, und der meist schon durch seine halb auf einen Gott oder eine Göttin, halb auf einen Menschen zurückgehende Zeugung diese größere Annäherung an die Götter verrät. »Halbgott« nennt ihn daher schon Homer (Il. 12, 23), und Hesiod verlegt in seinem die Erdbewohner nach Weltaltern ordnenden System Halbgötter oder Heroen in das vierte dieser Weltalter und läßt sie, nachdem dies Geschlecht in den in der Sage geschilderten Kämpfen sich aufgerieben, auf die Inseln der Seligen versetzt werden (Werke und Tage 156 ff.). Doch abgesehen von solchen Gradunterschieden und von der damit in der Regel verbundenen Vorausbestimmung zum Gotte bewahrt in der Sage selbst der Heros durchaus den Charakter des Helden, dessen Begriffsumfang weit genug ist, um alle Stufen dieser Entwicklung zu umfassen. So bezeichnen wir schon die Hauptperson des Märchens als den »Märchenhelden«, und von ihm an reicht dann die Gestalt des Helden durch alle Stadien der Sagen- und Legendenbildung hindurch bis zu den Göttern. Aber die Grenze zu diesen überschreitet sie nicht, so lange nicht nach dem Zeugnis der Sage selbst der Held zum Gott wird, damit aber auch sein eigentliches Wesen völlig verändert.

So bleibt sich die Sagenüberlieferung selbst der Grenze, die den Helden und noch den Heros vom Gott trennt, allezeit bewußt. Auch die Erhebung unter die Götter bezeichnet in ihr ein abschließendes Ereignis, mit dem die Laufbahn des Helden ihr Ende findet, und von dem an nun ein neues Leben für ihn beginnt, eben das Leben, das nur den Göttern eigen ist, und das diese vom Menschen wie vom Helden scheidet, so ähnlich sie sonst dem letzteren in ihrem persönlichen Charakter, in ihren guten wie schlimmen Eigenschaften, ihren Leidenschaften wie Trieben sein mögen. In der Tat sind es zunächst durchaus nicht die inneren Eigenschaften, die den Gott auszeichnen: in ihnen ist auch er ein Mensch, vom Heldenmenschen in nichts unterschieden, nicht einmal in der Machtbeschränkung, die selbst dem gewaltigsten Helden nicht erspart bleibt. Was

den Gott vom Helden und damit vom Menschen trennt, das sind nur die äußeren Bedingungen seines Lebens: der Wohnort und die Lebensdauer. Der Held führt sein Dasein auf Erden. Ihr gehört in allem wesentlichen sein Kämpfen und Leiden und der Erfolg seiner Taten. Wenn er je einmal es wagt, zum Himmel empor- oder in die Unterwelt hinabzusteigen, oder endlich in ferne, sonst von Menschen nicht erreichte selige Gefilde vorzudringen, so ist das, abgesehen von jener letzten Entrückung, die dem selbst zum Gott werdenden Heros zuteil wird, eine Ausnahme, mit der der Mythus das Übermaß heroischen Tuns ausdrückt, und die daher nicht selten die Strafe der Götter auf das Haupt des Helden herabbeschwört, der durch solche Übergriffe die Weltordnung aus ihren Fugen zu bringen droht. Umgekehrt liegen die Wohnungen der Götter da, wohin kein menschlicher Fuß zu dringen vermag: in und über dem Himmel, auf hohen Bergen, unter der Erde, auf fernen Eilanden; und wie der Mensch nur in unerhörtem Wagnis oder am Ende seines Lebens diese Wohnungen betreten darf, so wandeln die Götter nur ausnahmsweise auf Erden, wenn sie ihr Begehren nach irdischen Gütern befriedigen, die Kämpfe irdischer Helden mitkämpfen oder irgendwie sonst durch ihre Gegenwart in das menschliche Leben eingreifen wollen, — Mythen, die schließlich in jenen Gestalten göttlicher Heilbringer endigen, in denen die Legende auf der höchsten Stufe dieser Entwicklung die in mannigfachen Wandlungen wiederkehrende Vorstellung der Erscheinung eines Gottes auf Erden schildert. Ist es doch, nur in gesteigerter und vergeistigter Form, im Grunde derselbe Gedanke, der hier dem nie aufhörenden Hilfsbedürfnis des Menschen, von dem Wunsch nach Jagdtieren und Erntesegen bis zur Sehnsucht nach Überwindung der Mühsale und Übel des irdischen Daseins selbst, seinen Ausdruck gibt.

Neben jenes erste des Wohnorts tritt nun als ein zweites Merkmal, das Götter und Helden scheidet, dies, daß der Held auch in der Beschränkung seines Lebens, so weit seine physische Stärke oder seine geistige Macht andere überragen mag, immer ein Mensch bleibt. Er muß kämpfen und dulden, um Sieg und Glück zu erringen; er ist den Beschwerden des Alters und der Krankheit unterworfen und entgeht schließlich dem Tode nicht, es sei denn, daß er von den Göttern in ihre Gemeinschaft aufgenommen wird, womit

er dann aber selbst aus dem Kreis der eigentlichen Helden ausscheidet. Die Götter dagegen leben mühelos. Die Güter, nach denen sie begehren, fallen ihnen von selbst zu. Sie altern nicht, und kein Tod setzt dem Genuß des Daseins bei ihnen ein Ziel. So ist die Unsterblichkeit das größte der Vorrechte, durch die sie sich über den Helden, wie über alle andern sterblichen Menschen erheben. Auch hier freilich fehlt es nicht ganz an Ausnahmen, die in diesem Fall ebenso die Götter den menschlichen Helden näher rücken, wie die letzteren vorübergehend jenen den Rang streitig machen oder selbst dauernd sich zu ihnen erheben lassen. Sobald die Götter nach irdischen Frauen oder andern irdischen Gütern begehren, sich mit irdischen Helden messen oder in ihren Kämpfen Partei nehmen, so gelten unvermeidlich auch für sie die Schranken, die irdischem Tun und Treiben gesetzt sind. Der eine Gott kann vom andern besiegt, er kann von sterblichen Helden überlistet oder gar überwunden werden. Indem der Mythus, abgesehen von jenen äußeren Vorrechten des Wohnorts und der Freiheit von Krankheit und Tod, alle inneren Eigenschaften des Helden auf den Gott überträgt, muß er diesen notwendig auch mit den Bedürfnissen ausstatten, in denen schon der Held nicht weniger wie an Stärke das menschliche Mittelmaß überragt. Auch diese Bedürfnisse werden nun in gesteigertem Grade auf die Götter übertragen. Daß ein Gott in der Menge der Speisen und Getränke, die er zu vertilgen vermag, Übermenschliches leisten kann, ist ein in der Göttersage der Kulturvölker überall wiederkehrender Zug. Ebenso stattet aber die Sage die Götter aller Orten, indem sie die Unsterblichkeit mit diesen ihren Bedürfnissen in Verbindung bringt, mit einer besonderen, den Sterblichen versagten Götterspeise und einem Göttertrank aus, die die Eigenschaft von Speise und Trank, das Leben zu erhalten, in jenem erhöhten Maße besitzen, daß sie es dauernd in dem gleichen Zustand erhalten, so daß, wer von der Götterspeise genießt, weder sterblich ist noch altert. Aber auch hier wird wiederum dieser Vorzug der Götterspeise, indem er nur das menschliche Maß der Bedürfnisse ins Ungemessene vergrößert, zu einer Schranke des Götterdaseins. Die Götter altern und werden vom Tode bedroht, wenn sie infolge irgend eines die Bereitung oder Darbringung der Götterspeise störenden Ereignisses diese entbehren müssen. Das ist ein Zug, der uns in grie-

chischer wie germanischer Sage begegnet, und der bei den Indern wahrscheinlich mitgewirkt hat, den Göttertrank Soma zu einem Gegenstand des Kultus und damit selbst zum Gott zu erheben. Und noch ein anderer Gedanke entspringt schließlich dieser in der inneren Übereinstimmung der Götter- und Menschencharaktere wurzelnden Bedürftigkeit der Götter, der von dem Augenblick an hervortritt, wo die kosmogonische Sage auf die Götter einzuwirken beginnt: das ist der Gedanke eines Wechsels von Göttergeschlechtern, der der Aufeinanderfolge menschlicher Generationen gleicht, mag auch immerhin noch, um die Eigenart der Götter so viel wie möglich festzuhalten, jenen Göttergeschlechtern eine unermeßlich größere Lebensdauer gegeben werden. Selbst auf das lebende Göttergeschlecht kann sich so die Idee ihres dereinstigen Untergangs erstrecken, wie das die freilich wohl schon unter dem Einfluß der neu erstehenden christlichen Götterwelt ausgebildete nordische Vorstellung einer »Götterdämmerung« zeigt. Aber auch wo diese Idee durch die Macht eines noch lebendigen Götterkultus hintangehalten wird, da zeigt sie doch in ihren rückwärts gerichteten Anwendungen deutlich die Grenzen, bei denen die menschliche Beschränkung des Göttercharakters jene äußeren durch Wohnort und Lebensbedingungen gesteckten Schranken verschieben kann, so daß sie nicht bloß in der Richtung vom menschlichen Helden zum Gott, sondern auch in der vom Gott zum Menschen unsicher werden.

Alle diese Wechselbeziehungen finden nun in Sage und Legende ihren Ausdruck, indem hierbei die letztere überall nur als eine besondere, durch ihre Beziehungen zum religiösen Kultus ausgezeichnete Form der Sage erscheint. Beide aber scheiden sich dadurch zugleich von dem Kultus selbst, der, wie er treuer als die Sage von der Tradition festgehalten wird, so auch in seinem auf die religiösen Bedürfnisse der Gegenwart gerichteten Streben ausschließlich einer, wie das Wort »Kultus« es andeutet, die unbedingte Unterordnung einschließenden »Pflege« der Götter bei der Anrufung ihrer Hilfe in der Not des Lebens zugewandt ist. Darum ist er von frühe an darauf gerichtet, jene menschlichen Züge zu verwischen; und unter ihnen widerstrebt ihm wieder vor allem der Gedanke an ein Versiegen dieser Quelle des Trostes und der Hoffnung durch einen Untergang der Götter selbst. Weist so der Kultus von

frühe an auf eine Erhebung der vorhandenen Göttervorstellungen hin, die diese möglichst der ihnen anhaftenden menschlichen Züge entkleidet, so ist es dagegen die Sage, in der die Vorbedingungen zu der ersten Ausbildung der spezifischen Göttervorstellungen zu Tage treten. Das geschieht aber gerade dadurch, daß die Sage überall Götter, Helden und Dämonen nebeneinander in jenen mannigfachen Wechselbeziehungen schildert, die sich auf einer niederen, der eigentlichen Göttervorstellungen zumeist noch entbehrenden Stufe schon in der Handlung des Mythenmärchens vorbereiten. Den Mittelpunkt der auf solche Weise alle diese mythologischen Gebilde zu einem Ganzen zusammenfassenden Erzählungen bildet so diejenige Gestalt, die die Sage zunächst wenig verändert aus dem Märchen herübernimmt: die des Helden. Ihn erhebt sie durch den weiteren Hintergrund, vor den sie ihn stellt, zu einer höheren, vom Menschen bis nahe zum Gott heranreichenden Stufe; und um ihn bewegen sich fortan die Handlungen der Sage. Die Götter können in die Begebenheiten hilfreich oder feindlich eingreifen. Sie selbst aber sind durch ihr unwandelbares, über die alltäglichen Drangsale erhobenes Dasein jenem Wechsel der Geschicke entzogen, der das Heldenleben zum idealen Vorbild menschlichen Strebens macht. Erst innerhalb der Heldensage werden daher die Götter, indem sich in ihrer Anteilnahme an den Schicksalen der Menschen und an den Kämpfen der Helden der Charakter dieser auch auf sie überträgt, mehr und mehr selbst zu persönlichen Wesen, auf die nun das Interesse, das die ursprüngliche Sage nur für den Helden in Anspruch nimmt, allmählich hinüberwandert. So teilen sich in die Gestaltung der Göttervorstellung Kultus und Sage. Der Kultus sorgt dafür, daß die Götter trotz der störenden Einwirkungen der Sagenzüge als Helfer in der Not, aber auch als furchtbare Rächer der Schuld und der ihnen versagten Ehrfurcht in Opfer und Gebet zu übermenschlichen Wesen erhoben werden. Die Sage dagegen bringt sie immer und immer wieder dem Menschen menschlich näher, indem sie alles das, was dieser an dem Helden als Eigenschaften verehrt, die er an sich selber schätzt, auf sie überträgt. So kann sich denn auch nur aus der Heldensage allmählich eine Göttersage entwickeln, nicht umgekehrt. Dabei bildet aber ein wichtiges Mittelglied der kosmogonische Mythus, der zuerst die Götter in den Fluß des Werdens

hineinzieht und so den theogonischen Mythus als eine spezifische Form der Göttersage hervorbringt. Ein wichtiges Zwischenglied bildet hierbei jene dritte Gattung mythologischer Wesen, die auch der Heldensage nicht fehlen, die jedoch bei diesem Hinübertragen aus ihr in die Göttersage eine erhöhte, in den mythologischen Bildern von Weltschöpfung und Weltuntergang mit den Göttern wetteifernde Bedeutung gewinnen: die Dämonen. Denn während sie in den Ungeheuern, den hilfreichen und feindseligen Zauberwesen der Heldensage nur als Nebenfiguren in eine Handlung eingreifen, die vor allem von den Gestalten der Helden selber beherrscht wird, stellen sich in der kosmogonischen und theogonischen Sage die Dämonen dicht neben die Götter, und im Kampf mit ihnen können sie obsiegen oder unterliegen, mag auch der letztere Ausgang durch die Stellung, die sich die Götter unter der vereinten Einwirkung des Kultus und der Heldensage errungen haben, schließlich der entscheidende sein. Indem so die kosmogonischen Vorstellungen das bis dahin zumeist ruhende Dasein der Götter in die dramatische Bewegung von Kampf und Sieg hineinziehen, werden die Götter zu Helden höheren Stils, die von den so erworbenen Eigenschaften manches wiederum auf die Helden selbst übertragen können. Aber ohne das ältere Vorbild einer Heldensage, in der der Sagenheld noch in direkter Linie vom abenteuernden Märchenhelden abstammt, würde diese Entwicklung schwerlich möglich sein. So steht denn auch nach allen historischen Zeugnissen die kosmogonische und theogonische Göttersage nicht am Anfang der Mythenbildung, wohin sie die alten Mythographen verlegten, in der Meinung, mit dem Ursprung der Dinge müsse auch der des Mythus zusammenfallen; sondern als zusammengesetzte und selbständige Sagenform liegt sie erst nahe dem Ende dieser Entwicklung, mag sie auch in einzelnen losen Fragmenten von den Zeiten des primitiven Mythenmärchens an, das selbst noch der eigentlichen Göttervorstellungen entbehrt, vorbereitet sein. Die wirkliche Kosmogonie bedarf aber ihrerseits dieser Vorstellungen in ihrer ausgebildeten Form; und in höherem Grade als die Heldensage steht sie bereits unter dem Einflusse dichterischer Erfindung, und in vielen ihrer Gestaltungen zugleich unter dem einer beginnenden, auf dieser Stufe freilich noch untrennbar mit der Dichtung verwebten philosophischen Spekulation.

Indem nun die Göttersage erst im kosmogonischen Mythus zu eigenem Leben erwacht, ist die Heldensage naturgemäß früher als die Göttersage, und der Held ist früher als der Gott. Erst der Held und der Dämon zusammen müssen dem Gott die Züge leihen, durch die er zum Träger einer selbständigen Sagengattung werden kann. Darum ist es die Heldensage, die, indem sie dem Nebeneinander und den Wechselwirkungen aller dieser mythologischen Wesen einen weiten Schauplatz eröffnet, die Götter ebenso zu strebenden und handelnden, kämpfenden und siegenden, und darin eben den Helden ähnlichen Wesen erhebt, wie in ihr wiederum die Götter auf die Helden zurückwirken. Nicht minder greift jedoch die dritte dieser Gestalten, die des Dämons, in die Helden- und Götterwelt bestimmend ein. Der Held kommt vor allem im Kampf mit dämonischen Wesen und in ihrer Überwindung den Göttern nahe. Der Hauptcharakterzug, der den Gott von dem menschlichen Helden scheidet, ist aber das dämonische Wesen des Gottes selbst, jene Beziehung auf den Menschen und sein Schicksal, die das Wesen des Dämons ganz, das des Gottes im Verein mit dem ihm vom Helden mitgeteilten Charakter persönlicher Eigenart ausmacht. In der Heldensage greifen alle diese Einflüsse ineinander. Dem Helden treten die Dämonen in ihren niedrigeren Formen, wie sie im Anschluß an die allverbreiteten Spukgestalten als Ungeheuer und Zauberwesen fast unverändert die gleichen Gebilde des Mythenmärchens fortsetzen, gegenüber. In dem Kampf mit den Göttern erscheinen von Anfang an nur die gewaltigeren Dämonengestalten der Wolken und Stürme, der Berge und Wüsten, und sie erheben sich selbst in diesem Kampf zu Wesen, die den Göttern ebenbürtig sind. Als solche gehen sie dann vor allem in die selbständig werdende Göttersage ein.

So bilden die Dämonen in ihren überaus wechselvollen Gestaltungen, wie sie von dem Naturmythus zu den Seelenvorstellungen zurückreichen, so anderseits Bindeglieder zwischen der Helden- und der Göttersage. Daneben können sie aber gerade auch in der Sage noch die Mittelpunkte oder selbst die einzigen Substrate der Erzählung sein. Dies geschieht bei jenen wechselnden Sagenbildungen einfachster Art, die nur durch die Gebundenheit an bestimmte Orte dem Typus der Sage angehören, im übrigen aber noch ganz in die Sphäre des allverbreiteten Dämonenglaubens hinabreichen. Solche

lokal begrenzte Einzelsagen sind es, in die dann aber leicht auch fragmentarische, mythologisch umgebildete Stammestraditionen und mit diesen die Gestalten von Stammeshelden eingehen. So entsteht in Anlehnung an diese Gestalten zunächst die Stammessage, die sich im Gefolge des Verkehrs und der Wanderzüge der Völker zu der nunmehr Ort- und Zeitbeziehungen miteinander verwebenden Wandersage entwickelt. Von hier aus eröffnet sich dann ein erweiterter Schauplatz, auf dem Helden verschiedenen Ursprungs nebeneinander hervortreten. So bilden die Orts- und die Stammessage, die Helden- und schließlich, aus ihr hervorgehend, die Göttersage aufsteigende Formen einer Entwicklung, die freilich besonders auf ihren höheren Stufen nicht mehr durch fest bestimmte Grenzen zu scheiden sind, in ihrem allgemeinen Gang aber deutlich einander gegenübertreten. Dabei ist es übrigens eine wichtige Eigenschaft auch dieser Mythenentwicklung, daß die niederen Formen nicht aussterben, wenn die höheren entstanden sind, sondern teils neben ihnen fortbestehen und immer wieder neu entstehen, teils aber auch von ihnen assimiliert werden. Wie sich die Helden- in die Göttersage fortsetzt und trotzdem selbständig weiterlebt, so bilden daher alte und neue Orts- und Stammessagen dauernde Bestandteile der Mythenbildung. Vor allem das gemeinsame Produkt dieser beiden, die Wandersage, wird nicht nur zu einem wesentlichen Faktor der Heldensage, sondern sie ist, über diese hinausreichend, schließlich diejenige Form der Mythenerzählung, aus der die beginnende Kunstdichtung ihre wichtigsten Anregungen geschöpft hat.

2. Orts- und Stammessagen.

a. Die Ortssage.

Die reine Ortssage in ihrer Unabhängigkeit von Zeitbeziehungen und geschichtlichen Erinnerungen bildet die einfachste Form der Sage überhaupt, diejenige zugleich, die noch unmittelbar halb in das Mythenmärchen halb in den allverbreiteten Dämonenglauben zurückreicht, von dem letzteren nur dadurch sich scheidend, daß sie eine einzelne, an einen bestimmten Ort verlegte Begegnung mit einer dämonischen Spukgestalt erzählt oder sogar nur allgemein einen Ort als die Stätte solcher Begegnungen bezeichnet. So alt und primitiv

diese beginnende Sagenform ist, so unvergänglich ist sie. Allen Wandel der Geschichte überdauernd reicht sie bis in die Gegenwart herein, ohne dabei anders als in äußeren und nebensächlichen Zügen von dem jeweiligen Zustande der Kultur berührt zu werden.

Schon das primitive Mythenmärchen endet nicht selten damit, daß es von Menschen erzählt, die, nachdem sie dies und jenes erlebt, schließlich in Steine oder auch in Bäume verwandelt worden seien. Namentlich die Verwandlung in Steine ist eine der häufigsten Formen des Bosheits- und des Strafzaubers, denen man im Märchen begegnet; und dem Bericht eines solchen Ereignisses pflegt, wenn es den Ausgang der Geschichte bildet, noch die Bemerkung beigefügt zu werden, diese Steine seien noch jetzt an einem bestimmten Ort zu sehen. Sobald nun solche Berichte nicht bloß Episoden einer größeren Erzählung bilden, wie etwa die Verwandlung von Lots Weib in eine Salzsäule, sondern selbständige, sichtlich durch den Eindruck vereinzelt stehender oder grotesk aussehender Steine, Felsen oder Bäume entstandene Mythen, so besitzen sie bereits den Charakter von Ortssagen. Indem dann bei ihnen der verwandelte Mensch mit dem Gegenstand immer noch verbunden gedacht wird, mischt sich dem Anblick des letzteren etwas von der Dämonenfurcht bei, die das Gespenst einflößt. Daher man denn auch solchen Objekten namentlich zur Nachtzeit zuweilen nur mit Zittern zu nahen wagt.

Dieser aus der unmittelbaren Wirkung auf die Motive des Dämonenglaubens entspringenden Form der Ortssage begegnen wir nun, bald mit bald ohne den Hinzutritt von Märchenmotiven, überall und zu den verschiedensten Zeiten. Die allgemeine Natur der Sage bleibt dabei unverändert. Nur die Gegenstände, die den Ort des Dämons fixieren, wandeln sich; dieser selbst besitzt aber denselben unpersönlichen Charakter, der den Spukdämonen überhaupt eigen ist. An Stelle des Steins, auf den etwa der australische Eingeborene als auf einen dereinst verzauberten Menschen hinweist, ist es eine zerfallene Burg, ein verlassenes Haus, an die in späteren Zeiten die Sage das Umgehen eines Geistes bindet, obgleich auch jetzt noch der einsame Fels oder Baum gelegentlich seine alte Stelle behauptet. Natürlich pflegt eine solche Ortssage primitivster Art auch darin den lokalen Charakter zu bewahren, daß sie in der Regel auf ein begrenztes Gebiet, das der Umwohner des verrufenen Ortes, beschränkt bleibt.

Solche engste Ortssagen werden infolgedessen meist gar nicht mehr der Sage, sondern dem gewöhnlichen Gespensterglauben zugerechnet.

Hieran schließt sich nun eine zweite Gruppe. Sie wird durch solche Sagen gebildet, die an fernhin bekannte Orte gebunden sind, und die mit der Kunde dieser Orte selbst in weitere Gebiete dringen. Ihnen haftet auch sonst die einem erweiterten Verkehr entsprechende Kulturfärbung an. Es treten bereits bestimmte Berufsgattungen in ihr hervor, besonders solche, denen irgendwie ein Gefühl des Unheimlichen oder Zauberhaften anhaftet, wie die des Bergmanns, des Scharfrichters, des Schmiedes. Gleichzeitig treten jetzt die spezifischen Dämonengestalten auf, die mit solchen Berufen in näherer Verbindung stehen, wie der Berggeist, der dem Bergmann in der Tiefe Rettung oder Verderben bringen kann, die Zwerge, die den Schmied Zauberwaffen fertigen lehren, der Waldschrat, der den Jäger irre führt usw. An die Gestalten der so in die lokale Sage eingreifenden Naturdämonen knüpfen dann, indem diese mit weithin bekannten Orten, einem berühmten Berg oder See, einer Stadt oder Landschaft, in Verbindung gebracht werden, andere in der Tradition sich fortpflanzende Sagen an, die das Tun und Treiben dieser Wesen schildern, so daß meist auch die Erzählung zu einem größeren Umfang wächst. Die Sagensammlungen und Volksbücher der verschiedenen europäischen Kulturvölker, für Deutschland allen voran die der Brüder Grimm, enthalten zahlreiche Stücke dieser Art, die nach ihrem Charakter immer noch zwischen Märchen und Sage mitten inne stehen, die aber durch die Beziehung auf bestimmte Lokalitäten bereits der Ortssage angehören[1]).

Als eine dritte Gruppe tritt uns sodann diejenige entgegen, in der außer einem bestimmten Ort auch einzelne entweder mythische oder historische Personen in die Sage eingehen, aus der nun die

[1]) Deutsche Sagen herausgegeben von den Brüdern Grimm, 4. Aufl. von R. Steig. Viele unter den im ersten Teil dieser Sammlung zusammengestellten »örtlichen Sagen« reichen übrigens schon in die folgenden Gruppen hinüber. Ebenso pflegen die andern Sammlungen, von denen manche ebenda S. 173 ff. nebst den Quellen verzeichnet sind, diese Gruppen weder voneinander noch von den geschichtlichen Sagen zu sondern. Zahlreiche Einzelbeiträge aus dieser und den andern Sagengruppen finden sich außerdem in der »Zeitschrift des Vereins für Volkskunde« in Berlin und besonders in den »Hessischen Blättern für Volkskunde« und deren Literaturberichten, für das Ausland in der reichen »Folklor«-Literatur.

dämonischen Wesen selbst verschwinden können, indem hier die Personen, die die Träger der Sage bilden, deren Stelle vertreten. Dahin gehören z. B. die Sagen vom Rodensteiner, vom wilden Jäger, vom Jungfrausprung bei Graz, dem Jettenbühl bei Heidelberg, endlich der Kaiser Rotbart im Kyffhäuser mit seinen Varianten, dem Kaiser Karl im Unterberg und im Brunnen zu Nürnberg und zahlreiche andere (Grimm, Nr. 22, 23, 28, 138, 141, 136 usw.). Auch diese Sagen gehören, wenngleich andere Mythen oder historische Erinnerungen in ihnen anklingen mögen, noch zu den reinen Ortssagen, da in vielen von ihnen die Personen ohne jede Handlung gedacht werden, in andern zwar eine solche erzählt wird, diese aber höchst einfacher Art ist, wie der Rotbart im Kyffhäuser, oder eine einmalige Tat, deren Gedächtnis an den Ort gebunden bleibt, wie der Jungfrausprung bei Graz und die ihm ähnlichen Erzählungen, oder endlich sich zu gewissen Zeiten in höchst einförmiger Weise wiederholt, wie der Zug des wilden Jägers und seine Parallelen.

Diese Erzählungen bilden endlich den Übergang zu einer vierten und letzten Gruppe, bei der zwar immer noch ein bestimmter Ort oder mindestens eine Stadt, eine Landschaft den Mittelpunkt bildet, wo nun aber mehr und mehr die Erzählung selbst mit den in sie eingehenden Personen zur Hauptsache wird. Gleichwohl gehören solche Stücke immer noch zu den Ortssagen, insofern auch sie ein gewisses lokales Kolorit besitzen und die Zeitbeziehungen, selbst wo die Sage an bestimmte Personen der Geschichte geknüpft ist, diese aus ihrem wirklichen historischen Zusammenhang löst, um sie zu Trägern einer novellistischen oder märchenhaften Erzählung zu machen, die sich lediglich durch die Beziehung auf einen bestimmten Ort von andern, ähnlichen Traditionen unterscheidet. Wir können danach diese ganze Gruppe als die der novellistischen Ortssagen zusammenfassen. Auch in ihnen treten übrigens wieder ebensowohl sonst unbekannte, etwa bloß nach ihrem Stand und Beruf bezeichnete Personen wie solche der Geschichte in den Mittelpunkt der Handlung. So sind die Sagen vom Glockenguß zu Breslau (Grimm, Nr. 125), vom Teufelsloch zu Goslar (Nr. 182), vom steinernen Brautbett (Nr. 229) und andere ähnliche ebenso gut novellistische Ortssagen, wie die von Kaiser Ottos Witwen- und Waisengericht (Nr. 474), vom Bau der Wartburg (Nr. 442) nebst den vielen ihr verwandten Grün-

dungssagen von Burgen und Städten. Das Merkmal der Ortssage besteht in allen diesen Fällen darin, daß die Sage auf einen bestimmten Ort oder einen bestimmt lokalisierten Gegenstand bezogen wird, wo nun durch den Eindruck dieser jeweils auch die Sage selbst im Gedächtnis erneuert wird. So ist die Sage vom Glockengießer an die Glocke der Breslauer Magdalenenkirche, die vom steinernen Brautbett an ein in Deutschböhmen gelegenes Paar Felsspitzen gebunden. An Kaiser Ottos Witwengericht sollen vier im Lümer Bistum liegende Burgen erinnern, die der Kaiser nach der Sage an die Witwe des unschuldig gerichteten Grafen abtrat, um sich von der auferlegten Buße zu lösen. In allen diesen Fällen tritt das novellistische Beiwerk so sehr in den Vordergrund, und es kann derart mit mancherlei andern Sagen- und Märchenmotiven vermischt sein, daß diese letzte Gattung weit über die Grenzen der andern Ortssagen hinauswächst. Da die Novelle selbst in der Märchenerzählung ihre Grundlage hat, so läßt sich übrigens diese Gruppe zugleich darauf zurückführen, daß von den ihr aus den primitiveren Formen überkommenen allgemeinen Bestandteilen der Ortssage, dem dämonischen und dem märchenhaften, der letztere mit den aus ihm weiter entsprungenen Novellenmotiven über den ersten das Übergewicht erlangt hat. Immerhin wird man zugeben, daß selbst in Eindrücken, wie dem Klang der Breslauer Glocke oder dem steinernen Brautbett, noch etwas von der Dämonenfurcht nachzittern mag, die die ursprüngliche Ortssage erzeugt hat. Dafür, daß die novellistische Ausschmückung auch hier auf das Märchen zurückgeht, bilden übrigens manche dieser Sagenstoffe, die noch deutlich märchenhafte Züge an sich tragen, die Belege. Dahin sind namentlich die nicht seltenen Stücke zu rechnen, in denen in mittelalterlichen und neueren Ortssagen der Teufel, oder in denen Zauberverwandlungen eine Rolle spielen. So in manchen der Sagen von Kaiser Otto, dieser in der älteren deutschen Chronik besonders beliebten Sagengestalt (z. B. Grimm Nr. 473, 475). Ein anderes Beispiel solcher Art ist oben schon unter den Umwandlungen des Truhenmärchens besprochen worden (S. 267): die Sage von Kaiser Heinrich III. (Grimm Nr. 480). Sie hat fast in allen ihren Teilen die Züge des Märchens, dem sie entstammt, beibehalten. Aber in ihrer Umwandlung zur Sage sind an die Stelle der Märchenhelden bekannte Personen der Geschichte

getreten, und jene hat trotzdem nicht sowohl den Charakter der historischen Sage als den der Ortssage angenommen. Denn alles was von den Personen erzählt wird, hat mit der wirklichen Geschichte so gut wie nichts zu tun. Wohl aber schließt es, wie durchweg die Ortssagen dieser letzten Gattung, mit dem Hinweis auf eine denkwürdige Stätte, die an den Schauplatz der Handlung erinnert: an der Stelle der Mühle, in der er dereinst zur Welt kam, soll Kaiser Heinrich das Kloster Hirschau zum Gedächtnis an seine Geburt und wunderbare Errettung errichtet haben (Grimm, Nr. 329).

Indem sich die Ortssage in dieser letzten Form mehr und mehr durch die Aufnahme märchenhafter und novellistischer Züge erweitert, verliert sie nun von selbst in dem Maße, als der Ort, an den die Handlung gebunden ist, an Bedeutung zurücktritt und mit andern Orten wechselt, den Charakter der Ortssage. Sie macht der geschichtlichen und andern Formen Platz, in denen mehr und mehr gewisse Zeitbeziehungen in den Vordergrund treten. So mündet sie in Erzählungen ein, in denen weitere Quellen zusammenfließen. Unter ihnen ragt als eine sehr ursprüngliche und zugleich dauernde Form die der Stammessage hervor, die besonders in ihren Anfängen ebenfalls in das Mythenmärchen zurückreicht.

b. Die Stammessage.

Die Anfänge der Stammessage sind wahrscheinlich so alt wie die der Ortssage. Die frühesten Anklänge an eine solche begegnen uns in jenen Erzählungen der Australier von den Muramura, den fabelhaften Urwesen, auf die man die Kenntnis der Zeremonien und Zauberbräuche, der Anfertigung der Jagdgeräte und der Entzündung des Feuers zurückführt. Da diese Kulturbringer in unbestimmter Vorzeit gelebt haben sollen, von der aus keinerlei weitere Traditionen bis zur Gegenwart herabreichen, so bilden die Berichte über sie offenbar nicht sowohl eine wirkliche Stammessage als Ansätze zu einer solchen, in denen aber deutlich ein Hauptmotiv zu Tage tritt, das jener auch in ihren späteren Gestaltungen erhalten bleibt, in denen es sich dann mehr und mehr mit Sageninhalten abweichenden Ursprungs verbindet. Dieses primäre Motiv ist, wie man hier deutlich erkennt, der Stammessage mit dem Kulturmärchen gemein. Es besteht in der mit dem Schimmer des Zaubers um-

gebenen Verwunderung über die überkommenen Anschauungen und Bräuche wie über die Erzeugnisse eigner Kunstfertigkeit, kurz über alles das, was dem Naturmenschen nicht als ein von selbst in der Natur Gegebenes, sondern als ein irgendwie Geschaffenes und Erworbenes entgegentritt. Er kann möglicherweise Himmel und Erde, Menschen und Tiere als ein nie Gewordenes ansehen. Doch die kultischen Tänze, die Mittel Feuer zu bereiten, die Waffen und Werkzeuge, sie müssen, da er sich seit Menschengedenken in deren Besitz weiß, irgend einmal den Vorfahren mitgeteilt sein. So wenig er sich aber selbst deren Gewinnung zutraut, ebenso wenig können sie von früheren Menschen, die ihm gleich wären, erfunden sein. So werden solche urzeitlichen Kulturbringer als Angehörige eines übermenschlichen und doch menschenähnlichen Geschlechts von Wesen gedacht, die man sich auch körperlich größer als die heutigen Menschen und an Lebensdauer diese überragend, im übrigen aber nur in sehr unbestimmten Bildern vorstellt. Ebenso besitzen diese zwischen den späteren Urahnen und Göttern oder Halbgöttern in der Mitte stehenden Wesen keine Geschichte. Nachdem sie ihr Werk vollbracht, scheiden sie aus der Welt, um diese in jenem Zustand geschichtslosen Beharrens zurückzulassen, in dem die Erinnerungen des einzelnen selten über die zwei nächsten Generationen zurückreichen (vgl. oben S. 307 f.).

Über diese erste Stufe, die, weil sie nur den Anfang, nicht den Fortgang einer Stammesgeschichte enthält, auf den Namen einer solchen kaum Anspruch erheben kann, geht nun eine zweite um einen wichtigen weiteren Schritt hinaus. Sie bewegt sich zwar immer noch in einer Wunderwelt seltsamer Zauberwesen; in diese selbst aber bringt sie bereits Leben und Bewegung, indem sie an einzelnen Punkten wenigstens ein späteres Geschehen an ein früheres anknüpft. Es sind vornehmlich die Traditionen der melanesischen und der primitiveren unter den amerikanischen Stämmen, wie der nordwestlichen Küsten-, der Wald- und Prärie-Indianer, die dieses Stadium repräsentieren. Der hervorstechende Zug dieser Fortentwicklung ist es, daß nun nicht mehr einem in unbestimmter Mehrheit gedachten Geschlecht urzeitlicher Wesen die Rolle der Kulturbringer zugeteilt wird, sondern daß ein einzelner spezifischer Stammesheld aus der Menge der sonst die Natur erfüllenden Zauberwesen emporragt, auf den jetzt mehr

und mehr auch Mythenmärchen übertragen werden, die ursprünglich anderen Quellen entstammen. Die Sagen von Qatl, von Jelch dem Raben, vom Nerz, vom großen Hasen, dem Coyoten und den zahlreichen andern lokal beschränkteren Gestalten der amerikanischen Stammestraditionen sind ausgesprochene Beispiele dieser auf der gleichen Kulturstufe wohl allverbreiteten Form der Stammessage. Die Stammeshelden sind Wesen, die bald zwischen Mensch und Tier die Mitte halten, bald vermöge des Zaubers, über den sie verfügen, zwischen beiden Formen wechseln können, bald endlich in den unbestimmten Umrissen ihrer Gestalt an die Muramura der Australier erinnern. Aber sie werden nicht bloß, wie diese, als geschichtslos bleibende Urheber der primitiven Kultur- und vor allem der Zaubermittel gedacht, sondern es werden mannigfache Geschichten von ihnen erzählt, in denen sich teils das Leben und Treiben der Stammesgenossen, teils und besonders der Glaube an himmlische und irdische Dämonen, an Tier- und Ahnengeister spiegelt. So setzt sich diese Stammessage aus zwei Bestandteilen zusammen, deren einer in den Dämonenglauben hinüberreicht, während der andere aus Märchen und Märchenfragmenten besteht, die in der Figur des Stammeshelden um so leichter einen Kristallisationskern finden, je proteusartiger diese Figur ist. Dabei hat dann aber hier der Dämonenglaube in der Regel eine eigenartige Form angenommen, bei der durch die lebendiger gebliebene Vorstellung dereinstiger Tierahnen die Gestalt des Sagenhelden und seiner Verwandlungen bestimmt ist. Indem an diese weiterhin alle möglichen Märchenstoffe zum Teil fremden Ursprungs sich anlagern, steigert sich dessen Wandelbarkeit. Er ist Feuerbringer, lehrt die Jagdtiere locken, Werkzeuge und Waffen verfertigen, Zaubermittel anwenden. Die meisten dieser Helden werden endlich, indem Scherzmärchen des verschiedensten Ursprungs auf sie übertragen oder neu gebildet werden, eine unerschöpfliche Quelle der Erheiterung (vgl. S. 313). Der Sagenheld bewahrt jedoch dabei um so mehr den unbestimmten, jeder persönlichen Färbung entbehrenden Charakter des Märchenhelden, als er eben vermöge dieses Zusammenfließens der Märchenmotive und des Polymorphismus seiner Eigenschaften alles zugleich ist: hilfreicher Dämon und Bringer der Kulturgüter, manchmal selbst des Himmelslichtes und der Nacht, und außerdem Hauptperson von

mancherlei Abenteuern. Hinter allem diesem Beiwerk von außen zuströmender und von innen herausgesponnener weiterer Märchenstoffe kann dann schließlich die Natur solcher Helden als Stammeshelden in doppeltem Sinne zurücktreten: einmal insofern, als ein solcher Märchenzyklus nunmehr zahlreiche Stoffe enthält, die mit dem Kern aller dieser Sagen, dem Glauben an einstige Kulturbringer und Wohltäter des Stammes, nichts mehr zu tun haben; und sodann dadurch, daß sich eine solche Sage mit ihrem typischen Helden über zahlreiche Stämme verbreitet, so daß sie einen Teil einer allgemeineren Märchentradition bildet. So ist die Rabensage im hohen Norden Amerikas zum Teil zu den asiatischen Stämmen hinübergewandert, bei denen sie dann freilich den Charakter der Stammessage völlig verloren hat.

Ein weiter Zwischenraum scheint nun auf den ersten Blick diese primitiven, noch eng mit dem Mythenmärchen verketteten Formen von den Stammessagen der Kulturvölker zu trennen. Dennoch bleiben, wenn wir dort die Märchenphantastik, hier die freilich meist spärlichen Anklänge an wirkliche Geschichte in Abzug bringen, die treibenden Kräfte zumeist die nämlichen. Vor allem gilt das von jenen Motiven, die ursprünglich in dem Staunen über die auf unbekannte Weise dem Menschen zuteil gewordenen Kulturgüter und dann, besonders nachdem der Charakter des Stammeshelden festere Formen angenommen hat, wohl auch in der Dankbarkeit für den Genuß solcher Güter ihre Quelle haben. Dazu gesellt sich aber innerhalb der Kulturwelt nicht minder allverbreitet, wenn auch sichtlich später, noch eine zweite Gattung von Stammessagen, in denen ein neues, den primitiveren Völkern unbekannt gebliebenes oder doch in dem Ahnenkultus erst leise anklingendes Motiv wirksam wird: das der Abstammung eines Volkes und der Abteilungen, in die es sich gliedert, von gewissen Stammeshelden, die als die Urväter der Stämme betrachtet werden. Wir können danach diese beiden Gattungen der entwickelteren Stammessage als die Kultursage und die Abstammungssage unterscheiden.

Von beiden ist die Kultursage die weitaus ältere. Wenn auch eine Tradition, die etwa die hierher gehörigen Sagen der geschichtlichen Völker mit den analogen der Naturvölker verbände, längst erloschen ist, so weist doch die Unvergänglichkeit der psychologischen

Motive auf einen solchen Zusammenhang hin. So ungeheuer uns in der Tat die Kluft erscheinen mag, die den Raben der pazifischen Indianer von dem griechischen Prometheus, oder die gar einen Apollon und Dionysos als Begründer der ihnen geweihten Kulte von den Muramura der Australier scheidet, die Grundmotive des Gedächtnisses an die segensreiche Wohltat der Feuerentzündung und an die magischen Kräfte, die die kultische Zeremonie dem Menschen selbst mitteilt, bleiben schließlich die gleichen. Doch mit den gewaltigen Veränderungen des Mediums, in das diese Vorstellungen dereinstiger Kulturheroen gestellt sind, haben sie sich selbst und mit ihnen die mythischen Traditionen, deren Mittelpunkte sie bilden, gewandelt. Die nächste, scheinbar äußerlichste, aber die Mannigfaltigkeit der Kulturbedingungen schon deutlich zum Ausdruck bringende Veränderung besteht hier in der Vervielfältigung der Kulturheroen, die der wachsenden Mannigfaltigkeit der Kulturgüter entspricht. Da stehen neben Prometheus, dem Feuerbringer, Herakles als Besieger der Ungeheuer und als Vorbild in Kampf und Kampfspiel, Theseus, der Städtegründer, die Dioskuren, die Schützer der Schiffahrt usw. Dazu fügt besonders die spätere Sage, zum Teil unter Verwendung fremder Kulturheroen, die Begründer der Künste, einen Orpheus und Dädalus, oder sie wählt sonstige Gestalten der Heldensage, die in dieser nicht einmal eine besonders hervortretende Rolle zu spielen brauchen, wie aus dem troischen Sagenkreis den Palamedes, den sinnreichen Erfinder der Würfel und des Brettspiels. In solchen Helden spiegelt sich vor allem die Eigenart der Völker selbst. So ist es bezeichnend, daß in der römischen Ursprungssage die Stelle dieser bei den Griechen von einer Fülle episch ausgestalteter Sagen umgebenen Heldengestalten die mythischen Könige einnehmen, mit denen die Stadtchronik beginnt. Romulus wird als Gründer der Stadt und des Staates, sein Nachfolger Numa als Stifter des religiösen Kultus verehrt, und um den verschiedenen Stämmen innerhalb der römischen Bevölkerung gerecht zu werden, verschmilzt noch die spätere Sage den Romulus mit dem sabinischen Quirinus. So ist jener von frühe an stark ausgeprägte Sinn der Römer für staatliche und rechtliche Ordnung auch dem Charakter ihrer Kulturheroen eigen, die gewissermaßen wie abstrakte, des individuellen Lebens entbehrende Personifikationen der beiden Hauptgebiete der Kultur,

der bürgerlichen und der religiösen, erscheinen. Daneben werden dann die märchenhaften Zugaben, mit denen die Geburt des Romulus und der Verkehr des Numa mit dämonischen Wesen ausgestattet sind, dem Vorrat allverbreiteter Märchenmotive entnommen. Abermals völlig anderer Art sind die Kulturheroen der Israeliten. Auch sie entbehren fast ganz des individuellen Charakters; aber sie sind Typen, in denen sich die beiden Lebensformen des herumschweifenden Beduinen und des stabileren Viehzüchters seit früher Zeit ausgeprägt haben, daher uns diese Gestalten durchweg in Gegensätzen begegnen, wie in Kain und Abel, Ismael und Isaak, Esau und Jakob. Daraus hat dann der Mythus jenes Motiv des Kampfes entwickelt, in welchem zuerst in der Sage von Kain und Abel der Jäger über den Nomaden, und dann endgültig in den Gestalten der Patriarchen der Nomade über den Jäger obsiegt. Es ist der Sieg der friedlichen, höheren über die wildere, niedere Kultur, die inmitten dieses Bildes einer Mischung beider uns entgegentritt. Damit erheben sich aber vornehmlich die Träger dieser höheren Kultur zu den eigentlichen Stammeshelden. Daß unter den Mitteln in diesem Kampfe nicht Stärke und Tapferkeit, sondern besonnene Überlegung, nicht ohne eine Zugabe listiger Verschlagenheit, die Hauptwaffen des Siegers sind, ist wiederum ebenso für den Charakter dieser Kulturheroen wie für den des Volkes selbst bezeichnend. Zugleicht bringt es jedoch dieser Charakter mit sich, daß hier Kultursage und Abstammungssage zusammenfließen: die Patriarchen sind beides zugleich, Kulturhelden und Vorväter des Volkes.

Abgesehen von solchen auch anderwärts, am ausgesprochensten wohl in der chinesischen Ursprungssage unter dem Einfluß der patriarchalischen Formen des Lebens entstandenen Verbindungen, hat nun die Kultursage vor allem nach zwei Richtungen hin sich weiter ausgedehnt und dadurch in die Entwicklung der Helden- wie der Göttersage eingegriffen. Einerseits übernehmen die Götter nicht weniger wie die Helden da, wo sich eine reichere Helden- und Göttersage entfaltet hat, selbst die Rolle von Kulturheroen. Sie verdrängen die menschlichen Helden um so mehr aus dieser Stellung, je stärker ihr eigener persönlicher Charakter unter dem Einfluß der Heldensage sich ausgebildet hat. So treten neben die Kulturhelden die Kulturgötter, die nun in Kulten gefeiert werden,

bei denen der Schwerpunkt der Feier auf ihrer Verehrung als Kulturbringer ruht. So sind Apollon, Hermes, Dionysos, Demeter bei den Griechen vor andern als Kulturgottheiten verehrt worden. Dabei wirkte dann die Vorstellung von der überragenden Macht der Götter auf die religiöse Wertschätzung der Kulturgüter selbst zurück. Gerade bei den Kulturvölkern ist es darum selten bloß eine einzelne Seite der Kultur, als deren spezifische Träger die Götter gelten, sondern mit ihrer Macht und mit der veränderten Schätzung der Lebensgüter erweitert sich zugleich ihr Wirkungskreis.

Nach einer zweiten Richtung verändert sich ferner mit eintretender Kultur die Stellung der Kulturheroen: diese werden nicht mehr bloß, wie in der primitiven Kultursage, als Spender, sondern als Schützer der von ihnen verliehenen Güter gedacht. Doch diese Vorstellung des Schutzhelden oder Schutzgottes geht hier außerdem noch auf jene frühere des Schutzdämons zurück, den der Krieger und Jäger zunächst in seiner Waffe, der Handwerker in seinem Werkzeug tätig glaubt, und der, indem er über eine Sippen-, Stammes- und Ortsgemeinschaft sich ausdehnt, bald mit den Ortsdämonen zusammenfließt, bald sich ihnen in den verschiedenen Formen der Schutzdämonen der Stände, Handwerke und sonstigen Berufe gegenüberstellt[1]). Indem diese örtlichen Schutzgeister von den Heroen und Göttern, die die Sage zu Kulturbringern erhoben hat, assimiliert werden, teilt sich nun auch den Göttern wiederum etwas von dem dämonischen Wesen jener niederen Schutzmächte mit. So bildet dieser Prozeß, wie wir vermuten dürfen, selbst einen Bestandteil jenes allgemeineren Vorgangs der Verschmelzung von Heros und Dämon, der die Götter entstehen läßt. Indessen dauert freilich zugleich das Bedürfnis fort, gerade in dieser besonderen Eigenschaft als Schützer der Orte und Landschaften, der Berufe und Stände den Gott selbst gegenwärtig zu haben. So fehlt es an Rückverwandlungen nicht, und in die so wiederbelebten lokalen Dämonen geht abermals etwas von der Natur der Heroen und Götter ein, auf die sie einen Teil ihres Wesens durch diese unmittelbare Beziehung auf das Wohl und Wehe des Menschen übertragen haben. Sie werden nun erst im eigentlichen Sinne zu »Sondergöttern«,

[1]) Vgl. Teil II, S. 459 ff.

zu Wesen, die den Gott und den Dämon in sich vereinigen, in denen aber der Dämon den Gott stark beeinträchtigt, indem er ihn nicht bloß seines sonstigen außerhalb jenes Schutzinteresses gelegenen Wesens entkleidet, sondern ihn auch durch die Beschränkung seiner Sphäre wieder nahe auf das Niveau der primitiven Ortsdämonen herabdrückt. Wo besondere Bedingungen, wie der Einfluß des Gemeinwesens oder die Macht eines Herrschergeschlechts, als deren Beschützer ein Gott verehrt wird, einer solchen Rückbildung entgegenwirken, da kann dann freilich umgekehrt die lokale Bedeutung auch den allgemeinen Kultus solcher Schutzgötter begünstigen. So bei der Hera von Argos, den Dioskuren von Sparta u. a., und vor allem bei der attischen Athena. Vollends in Babylon und Ägypten werden die Schutzgötter der Hauptstädte als die Hauptgötter des Reiches verehrt. Marduk, der Stadtgott von Babylon, erhebt sich zum Herrscher im babylonischen Pantheon. In Ägypten aber bilden die Götter von Memphis, von Theben und von noch andern Städten und Landschaften Gruppen, die jeweils die Hauptgötter des Ortes sind. So vereinigt ja auch der israelitische Jahwe mit den Eigenschaften eines Stammes- und Landes- die eines Schutzgottes des Volkes Israel.

Gegenüber der Kultursage, von der diese Vorstellung göttlicher Schutzmächte einen letzten, wenn auch in der Sagengeschichte der Kulturvölker frühe schon hervortretenden Ausläufer bildet, ist nun die zweite Gattung der Stammesmythen, die Abstammungssage, von untergeordneter Bedeutung, und sie ist mindestens in den ausgebildeten Formen, in denen wir sie bei den Kulturvölkern kennen, überall späten Ursprungs. Die ersten Keime zu dieser Sagengattung sind freilich schon in jenen Sagen von Tierahnen und andern Wesen der Vorzeit enthalten, in denen die Stammessage eben noch ungeteilt Kultur- und Abstammungssage zugleich sein kann, wenngleich diese zweite Seite zurücktritt. Anders bei den Kulturvölkern, wo sich zunächst einseitig die Stammessage ganz zur Kultursage zu entwickeln pflegt, auf die dann abgesondert und in abweichenden Sagengestalten verkörpert die Abstammungssage zu folgen pflegt. Je später sie auftritt, um so unverkennbarer erscheint sie aber auch als das Produkt einer Reflexion, die bereits mancherlei Beobachtungen und Anschauungen über Völkerverschiedenheiten und Stammesgliederungen

voraussetzt. Dabei werden dann die Völker- oder Stammesnamen, in Personennamen umgewandelt, zu Stammvätern. So die Noachiden in der Völkertafel der Genesis, die zwölf Söhne Jakobs in der Stammestafel der Israeliten, oder die Söhne des Hellen in der griechischen, die des Mannus nach dem Taciteischen Bericht in der deutschen Ahnensage. Schon die abstrakte Natur dieser Ahnennamen, die außerhalb jeder Beziehung zur sonstigen Heldensage stehen, und zu denen höchstens noch der Name ihres eigenen Ahnen, wie etwa zu dem des Hellen der des Menschenbildners Deukalion genannt wird, verrät die sekundäre Natur solcher Personifikationen. Nur wo die Ahnensage zugleich Kultursage ist, wie in der israelitischen Patriarchenlegende, gewinnen diese Namen etwas mehr Leben, das ihnen eben dann von der begleitenden Kultursage mitgeteilt wird. So haben wir im ganzen in allen diesen Abstammungssagen lediglich späte, der Ausbildung der eigentlichen Sage bereits entwachsene Schößlinge des aus ihr nachwirkenden mythologischen Triebes zu sehen, in der zugleich das namentlich in der späteren Heldensage üppig aufschießende Motiv genealogischer Verbindung der Helden untereinander und mit den Göttern noch einmal hervortritt, um sich dann freilich auch in dieser einen Personifikation des Namens zu erschöpfen.

c. Die Wandersage.

In der Stammessage verbindet sich frühe schon mit dem Bericht über Taten des Stammeshelden, zunächst nur in einzelnen Episoden, dann aber mehr und mehr in eine fortlaufende Reihe umgestaltet, die Erzählung von dessen Wanderungen. Einzelne Züge solcher Wandersagen begegnen uns bereits bei den Heilbringern der Naturvölker. Mit dem Eintritt in die Kultur werden nun diese Wanderungen zu einem wesentlichen Inhalt in dem Leben des Kulturheros, und ihre Erzählung nimmt daher mit diesem Leben eine zusammenhängende Form an. So durchwandert Herakles die Länder und vollbringt seine Taten, je nachdem Ort und Gelegenheit es fordern. Nur da, wo die Götter als Helfer und Schützer menschlichen Tuns eingreifen, geht mit ihrer keiner Motivierung bedürftigen Allgegenwart auch der Kultursage wieder diese Kontinuität des Heldenlebens verloren. Aber eben damit wandeln sich auch die Götter zugleich in dauernde Beschützer der von ihnen gestifteten Ordnungen und

Kulturgüter um. So ist die Wandersage in dieser besonderen Form der Kultursage nur ein Reflex des geschichtlich fortschreitenden Lebens der Völker, und sie bildet als solcher einen Teil der zahlreichen Sagen, in denen der Held, wie vor ihm schon in unbestimmteren Formen der abenteuernde Märchenheld, in mancherlei Fahrten über Länder und Meere Wagnisse besteht, Feinde und Ungeheuer überwindet, um schließlich ruhmvoll sein Leben zu endigen oder, wenn er sich zum Heros erhebt, selbst zu den Göttern entrückt zu werden. Nicht minder greift aber die Wandervorstellung auf die Abstammungssage über, der dieses Motiv der Verbreitung der verschiedenen Völker oder ihrer Stämme auf getrennte Ländergebiete immanent ist. Nun ziehen die Stammväter eines Volkes von einem einzigen Orte aus in die Länder, die sie dann dauernd bewohnen. Gegenüber den in lebendiger Schilderung vorgeführten Wanderungen des Kulturheros pflegen freilich diese Züge in der Abstammungssage ebenso schattenhaft und unbestimmt zu sein, wie die Stammeshelden selbst.

In allem dem bildet die Wandersage eine natürliche Verbindung zwischen Orts- und Stammessage. Sie ist an bestimmte Orte als die Ausgangs- und Zielpunkte der Wanderungen gebunden. Die Wandernden selbst sind die Stammväter, die das Volk in die neue Heimat geführt, die alten Heiligtümer und Kulte in diese verpflanzt und den aus Schiffbruch oder gefahrvoller Wüstenwanderung Geretteten die Segnungen einer neuen Kultur als Lehrer und Gesetzgeber mitgeteilt haben. Das sind die Grundzüge der Wandersage, wie sie in unabhängiger Übereinstimmung die Wandersage der Neuseeländer wie die der Israeliten unter Mose entwickelt hat. Es ist wahrlich kein geringes Unternehmen, das die Vorfahren der Maori vollbrachten, als sie auf schwankenden Kähnen die 60 Breitegrade umfassende Strecke von Hawaii nach Neuseeland durchmaßen. Freilich ist nach den Erinnerungen der Sage auch dieser Wanderzug nicht mit einem Male, sondern über zahlreiche Zwischenstationen der inselreichen pazifischen See erfolgt, unter denen die Tradition namentlich Tahiti festgehalten hat. Entweichen die Israeliten dem Druck der ägyptischen Zwingherrschaft in die alte, ihnen verheißene Heimat, so wollen die Ahnen der Maori aus den Kämpfen und Kriegen ihrer Heimat ausziehen, um sich eine neue, friedlichere in unbewohntem

Lande zu suchen. Auch sie nehmen den alten Götterkult in das neue Land mit. Beim Abschied aus Tahiti stellt der Oberpriester durch Gebet und Übung heiliger Gebräuche die Fahrt unter den Schutz der Götter. Der kühne Führer nimmt, um sich diesen Schutz dauernd zu sichern, den heiligen Mann, während er seine Zeremonien verrichtet, wider dessen Willen auf die Fahrt mit. Stürme und gewaltige Seeungeheuer bedrohen die Wanderer, als der Priester sich mit dem Führer entzweit, bis jenen des jammernden Volkes erbarmt, und er sie weiterhin ungefährdet nach der fernen Küste führt, wo sie nun den Göttern der alten Heimat und den Geistern des neuen fremden Landes Opfer darbringen. In diese Erzählung sind dann noch mancherlei Mythen eingeflochten, die teils der reichen polynesischen Mythologie, teils der Assoziation sonstiger Märchenstoffe mit dem Thema der Wandersage ihren Ursprung verdanken [1]).

Die Beziehung zu bestimmten wirklichen Orten und Landschaften ist es nun auch, die in die Wandersage wahrscheinlich früher als in jede andere Sagengattung historische Züge mit eingehen läßt. Die Personen können mythisch sein, und sobald sich die Sage auf eine ihrem allgemeinen Charakter nach vorgeschichtliche Vergangenheit bezieht, sind sie es wohl immer. In noch höherem Grade mythisch sind die Handlungen dieser Personen, wie die Wunder- und Märchenelemente, mit denen sie ausgestattet sind, ohne weiteres verraten. Sie pflegen es zu einem großen Teile selbst da zu sein, wo die Wandersage so neu ist, daß ihre Hauptpersonen der Geschichte angehören. Am sichersten festgehalten wird der Ort der Handlung und mit ihm die Tatsache der Wanderung selbst. Der Wanderzug israelitischer Stämme kann als historische Tatsache bestehen bleiben, auch wenn es vielleicht nie einen Mose gegeben hat, und obgleich die Sagen von seiner Erwählung durch Jahwe und von den Wundern, in denen sich der Gott ihm offenbarte, zweifellos Mythen sind. Nicht minder bürgt die Treue, mit der in der Tradition der Maori die Namen von Hawaii, Tahiti und andern Inseln festgehalten worden sind, daß eine solche Wanderung stattgefunden hat, wenn auch alles andere, was von ihr erzählt wird, den Stempel des Mythenmärchens an sich trägt. Freilich liegt darin noch keineswegs der

[1]) Grey, Polynesian Mythology, p. 76 ff. Dittmer, Te Tohunga, S. 95 ff.

Beweis, daß jede Wandersage überhaupt einen historischen Kern in sich berge. Insbesondere verliert sie in der Regel da ihren geschichtlichen Charakter, wo die Wandervorstellung von einem ganzen Stamm oder Volk auf einen einzelnen Helden übertragen wird. Hier bildet sie vielmehr einen Hauptbestandteil gerade der märchenhaften Züge der Handlung, wie uns das schon beim Glücksmärchen entgegengetreten ist. Mit dieser Individualisierung geht dann zugleich die Wandersage in der allgemeinen Heldensage auf, zu deren fast ausnahmslosen Eigenschaften es gehört, daß der Held wandert, um die Taten zu vollbringen, die in der Sage weiterleben.

3. Die Heldensage.

a. Die Stoffe der Heldensage.

Dreierlei Quellen können zusammenfließen, um aus ihrer Mischung die Heldensage entspringen zu lassen: der Mythus, die Geschichte und die Dichtung. Die erste und die letzte dieser drei Quellen fehlen keiner Sage. Auch wo eine solche noch nicht durch einzelne Dichter ausgeschmückt ist, sondern nur in der Volkserzählung lebt, wird sie, von Mund zu Munde gehend, poetisch umgestaltet, so daß ja eben deshalb der Mythus schon in seiner ursprünglichsten uns zugänglichen Form in Wahrheit eine Mischung aus Mythus und Dichtung ist (S. 6). An das so entstandene Produkt, das in der Sage den Ausgangspunkt aller weiteren Mythenentwicklung bildet, schließen sich aber weitere Umbildungen innerhalb beschränkterer Gemeinschaften und durch einzelne Dichter an. Als eine mehr oder minder zusammengesetzte Erzählung entbehrt die Sage, ähnlich wie schon das Märchen, niemals einer gewissen poetischen Formung, mit der sich solche Ausschmückungen und Zudichtungen verbinden, mögen diese nun aus andern mythischen Quellen beigefügt oder nach mythischen Vorbildern frei erfunden sein. Nur um das Maß solcher freier poetischer Zugaben kann es sich daher handeln, wenn das Verhältnis beider zueinander in Frage steht.

Anders verhält es sich mit jenem mittleren Bestandteil, der der Heldensage spezifisch eigen ist, und der sie sowohl von dem unter ihr liegenden Märchen wie von der über ihr sich erhebenden Göttersage scheidet: mit dem g e s c h i c h t l i c h e n Hintergrund, auf dem

sie sich bewegt, und der, wenn er auch selbst niemals fehlt, doch in sehr verschiedener Weise auf die Sage herüberwirken kann. Im Hinblick auf diese für den Gattungscharakter der Heldensage wesentlichen geschichtlichen Faktoren können wir sie in zwei spezifisch verschiedene Arten unterscheiden, zwischen denen es zwar an Übergängen nicht fehlt, die aber doch in vielen Fällen deutlich in ihren Eigenschaften einander gegenübertreten: wir wollen sie als die Formen der mythischen und der historischen Heldensage bezeichnen. Beide stehen unter dem Einfluß der Geschichte. Das trennt sie eben, abgesehen von der niemals ganz zu beseitigenden Kulturatmosphäre, von dem noch geschichtslosen Märchen und von der in ihren allgemeinsten Eigenschaften wieder relativ geschichtslos gewordenen Göttersage (vgl. oben S. 40, 338). Aber bei jeder dieser Formen ist die Beziehung zur Geschichte wieder eine wesentlich andersartige. Die mythische Heldensage unterliegt den geschichtlichen Einflüssen nur indirekt, teils in den allgemeinen, den Verhältnissen der Länder, Völker und Zeiten, in denen die Sage entstand, entsprechenden Eigenschaften ihrer Helden, teils darin, daß die geschichtlichen Bedingungen, die dem Zeitalter eigen sind, einen Verkehr der Stämme und Völker mit sich führen, der auf die Ausbreitung der Sage und auf ihre Gestaltung von entscheidendem Einflusse ist. Die historische Heldensage ist natürlich diesen indirekten geschichtlichen Einflüssen nicht minder unterworfen. Doch drängen sich bei ihr zugleich die direkten Wirkungen bestimmter geschichtlicher Begebenheiten und Personen in den Vordergrund. Die Sage selbst liefert so entweder ein dichterisch ausgeschmücktes Bild der wirklichen Geschichte, oder die von ihr erzählte Handlung gibt sich als eine Episode der letzteren, die von den im Hintergrund stehenden großen geschichtlichen Ereignissen unmittelbar beeinflußt ist. Daneben fehlt es auch hier so wenig an mythischen Begebenheiten wie an mythischen Personen, und gerade die Hauptbelden der Sage gehören zumeist der letzteren Gruppe an. Oder, wo das nicht zutrifft, wo der Hauptheld selbst einen historischen Namen trägt, da pflegt seine Person so sehr von mythologischen Zügen durchsetzt zu sein, daß von seinem geschichtlichen Wesen oft nur wenig mehr übrig bleibt. So ist es denn eine bemerkenswerte Eigenschaft auch der historischen Heldensage, daß der Hauptheld oder die die

Handlung beherrschende Gruppe führender Helden mythisch ist, während die Nebenpersonen nicht bloß in ihren Namen, sondern auch in ihren sonstigen äußeren wie Charaktereigenschaften historische Züge treuer bewahren können. Diese Erscheinung hat nichts Auffallendes: auf ihren Helden häuft die Sage, was immer der Phantasie an Mitteln, sein Bild ins Übermenschliche zu heben, zur Verfügung steht. Die Nebenpersonen der Handlung können dann umso eher innerhalb der natürlichen Schranken bleiben, mit denen sie die Geschichte umgeben hat.

Bekanntlich ist es die germanische Heldensage gewesen, die zuerst diese Beziehungen zwischen Sage und Geschichte, und die damit schon deutlich genug die oben bezeichneten Unterschiede der rein mythischen und der historischen Form der Sage ins Licht gestellt hat, wenn diese auch infolge der von der klassischen Mythologie überkommenen Tendenz, der Heldensage überhaupt ganz und gar eine mythologische Grundlage zu geben, kaum die zureichende Beachtung fanden. Hier, auf germanischem Boden, liefen ja Sage und geschichtliche Aufzeichnung so unmittelbar einander parallel, daß es nicht anging, etwa die Kämpfe der Burgunden und Hunnen, ähnlich wie die um Troja, für Mythengeschichte zu halten. Außerdem bot sich hier die für das allgemeinere Verhältnis zur Geschichte sehr bedeutsame Tatsache, daß die Heldensage überhaupt, also insbesondere auch ihre mythische Form, in den Eigenschaften, mit denen sie selbst in das Licht der Geschichte und der dichterischen Überlieferung tritt, genau mit den großen geschichtlichen Bewegungen der sogenannten Völkerwanderung zusammentrifft. Das schließt natürlich nicht aus, daß gewisse Elemente derselben, vor allem die rein mythischen, zuvor schon längst vorhanden waren. Aber sie entbehrten eben jenes umfassenderen Schauplatzes, dessen die Heldensage bedarf. Aller Wahrscheinlichkeit nach bestanden sie also nur als Einzelmythen, die nun erst, als jene gewaltigen geschichtlichen Bewegungen die Anregung gaben, in größere Mythengebilde von der Form der Heldensage zusammenflossen. Auch für das griechische Altertum, für das eine ähnliche, relativ mythenfreie Tradition der älteren Geschichte, die der Sage parallel geht, nicht vorhanden ist, besitzen wir übrigens in den Denkmälern der mykenischen und der kretischen Kultur unverwerfliche Zeugnisse dafür, daß hier das Verhältnis kein wesentlich

anderes gewesen ist; und deutlich treten auch hier den rein mythischen die historischen Sagen gegenüber. Man denke an die germanische Wieland- und die griechische Heraklessage als mythische Sagengebilde auf der einen, an die Nibelungensage und den troischen Sagenkreis als historische Sagen auf der andern Seite.

Nun fließen freilich diese beiden Sagenformen nicht bloß dadurch ineinander, daß in die historische Sage mythische Gestalten hineinragen und sogar deren Hauptträger sein können, sondern, wo uns die Geschichte von vornherein nur als sagenhafte Tradition vorliegt, da pflegt die Sage als solche mythisch und historisch zugleich zu sein: mythisch, insofern die Helden und ihre einzelnen Taten zumeist Schöpfungen des Mythus sind; historisch, weil sich außerdem in den Erzählungen geschichtliche Ereignisse spiegeln. In solchen Fällen kann es natürlich immer nur zu jener Form der Heldensage kommen, die wir oben als die mythische bezeichnet haben, während die historische stets bestimmtere geschichtliche Erinnerungen voraussetzt. So wird denn auch die mythische Form im allgemeinen als die ältere, die historische als die jüngere angesehen werden können, wenngleich dies im einzelnen Fall wohl nicht immer zutrifft. Wie dem aber sein möge, überall, wo sich eine Heldensage überhaupt entwickelt hat, wirken Mythus und Geschichte in dem Sinne zusammen, daß Mythen, die an sich besonderer Orts- und Zeitbeziehungen entbehren, und die daher in den verschiedensten Sagengebieten wiederkehren können, die Grundbestandteile bilden, während die besonderen geschichtlichen Bedingungen, die die Entstehung der Sage umgeben, teils die Verbindung dieser mythischen Elemente vermitteln, teils Nebenbestandteile liefern, die der Sage selbst noch auf lange Zeit historische Glaubwürdigkeit verschaffen. Indem so die historische Sage die geschichtliche Überlieferung durch mythische Beimengungen fälscht, strebt sie aber selber zugleich nach größerer Annäherung des sagenhaften Bildes der Begebenheiten, die sie schildert, an die Wirklichkeit. Hieraus entspringen dann weiterhin wesentliche innere Unterschiede der beiden Formen. Die mythische ergeht sich freier. Sie läßt schrankenloser die Phantasie walten; Wunder und Zauber spielen in ihr fortan eine vorwiegende Rolle. Dadurch ist sie noch unmittelbarer dem Märchen verwandt. Die historische Heldensage verschmäht zwar die alten Zaubermotive nicht

ganz, und namentlich den Hauptthelden sucht sie noch immer in das Reich des Wunders zu heben. Aber sie wird realistischer, indem sie im ganzen die Ereignisse nach dem Vorbild des wirklichen Geschehens gestaltet. Diese Unterschiede können so groß werden, daß sie sich scheinbar zu Gegensätzen erweitern: dann wird die historische Heldensage ganz oder in ihren wesentlichen Teilen für Wirklichkeit, die mythische völlig für eine mythische und dichterische Erfindung gehalten. Schon die stetigen Übergänge zwischen beiden Formen verbieten jedoch eine solche einseitige Unterscheidung. In Wahrheit sind beide mythisch und historisch beeinflußt. Ihr Unterschied liegt nur darin, daß der vorwaltend indirekte Einfluß der geschichtlichen Bedingungen bei der mythischen Form von selbst der Phantasie einen freieren Spielraum läßt, so daß hier gegenüber dem Märchen der erweiterte historische Gesichtskreis und der größere Reichtum an Kulturgütern, der sich der Sage erschließt, nur steigernd auf die Triebe der Mythenbildung selbst einwirkt. Dem gegenüber nimmt die historische Heldensage zwar ebenfalls an dem fördernden Einfluß teil, den der größere Gesichtskreis des geschichtlichen Lebens ihr, nicht zum wenigsten in den in sie eingehenden historischen Begebenheiten, eröffnet. Doch daneben machen sich hier in hohem Maße jene retardierenden Kräfte geltend, die das Streben nach Annäherung an das wirkliche Geschehen um so mehr ausübt, je mehr einzelne geschichtliche Tatsachen in den Mittelpunkt der Sage treten. Man vergleiche die Sage von der Eroberung Trojas mit der Herakles- oder der Argonautensage oder auch die oberdeutsche Fassung der Nibelungensage mit der Wielandsage.

In diesem Zusammenwirken von Mythus, Geschichte und Dichtung bedürfen nun die geschichtlichen Einflüsse weder da, wo sie den Schauplatz der Handlung erweitern und zugleich an bestimmte Orte binden, noch auch da, wo sie den Flug der mythologischen Phantasie durch die Tradition der wirklichen Ereignisse einschränken, einer besondern psychologischen Motivierung. Ebenso ist die Dichtung bei der Umformung und Ausschmückung des sagenhaften Inhaltes hier in keiner andern Weise als wie überall sonst, und namentlich bereits in der Märchenerzählung, bei der Verarbeitung mythischer Stoffe tätig. Um so mehr drängt sich die Frage auf, wie jener Stoff des Mythus selbst beschaffen gewesen sei, der durch das Zusammenwirken von

Geschichte und Dichtung zur Sage umgebildet wurde. Da die Heldensage überall erst unter den Einwirkungen des geschichtlichen Lebens entsteht, so kann jene ihr vorausgehende Grundlage natürlich nicht selbst schon die Form der Sage besitzen. Sie kann aber auch nicht, wie die Theorie der Identität von Dichtung und Mythus annimmt, in einer freien dichterischen Produktion bestanden haben, da eine solche einen bereits vorhandenen Stoff fordert, an dem sie sich betätigen kann: dieser ist eben hier der Mythus selbst oder jener Kern mythologischer Vorstellungen in ihren in wesentlich übereinstimmender Weise innerhalb einer Gemeinschaft entstandenen Verbindungen, an den sich dann erst die Einzeldichtung, das Überlieferte weiterführend, anschließt. Bei der Beantwortung der obigen Frage waren nun alle Richtungen der Mythologie, mochten sie unter den beiden andern Faktoren mehr der Geschichte oder der Dichtung den Vorzug geben, im allgemeinen darin einig, daß sie als diesen der Heldensage vorausgehenden mythischen Stoff die Göttervorstellungen und demnach als die Grundlage der Heldensage die Göttersage betrachteten[1]). Dann bleibt kaum eine andere Wahl, als entweder, wie dies heute noch in weiten Kreisen der Mythologen geschieht, die Wanderungen und Kämpfe der Helden als Projektionen himmlischer Erscheinungen auf die Erde anzusehen, oder überhaupt zu leugnen, daß die Heldensage ein mythologisches Substrat habe, und also die Taten der Helden wie der Götter auf die Erinnerung an wirkliche Taten geschichtlicher Personen zurückzuführen. Oder man kann höchstens mit W. Grimm in einer ursprünglichen Verwebung geschichtlicher und poetischer Elemente das Wesen der Sage erblicken, während der Göttermythus in ihr bloß das allgemeine Medium bilde, in der sich die poetische Erfindung bewege. Da nun aber, wie auch W. Grimm zugab, die Existenz rein mythischer Sagen ohne jeden geschichtlichen Kern nicht zu bestreiten ist, so bleibt auch dann als die Hauptquelle der Sage nur die Dichtung übrig, die in Verbindung mit der geschichtlichen Überlieferung die historische, für sich allein die poetische Sage erzeuge[2]). Damit war im Sinne der mythologischen Anschauungen L. Uhlands das Hauptgewicht wieder auf die Dichtung gelegt, und es blieb unbeachtet, daß

[1]) W. Grimm, Über die Entstehung der altdeutschen Poesie und ihr Verhältnis zur nordischen, Kleine Schriften, I, S. 98 ff.

[2]) W. Grimm, a. a. O. S. 133 ff.

die Dichtung jederzeit eines Stoffes bedarf, der ihr irgendwie gegeben sein muß, und der ihr, wenn sie ihn nicht der Wirklichkeit entnimmt, schließlich aus dem mythologischen Denken zufließen wird. Es war aber auch außerdem von jenen indirekten Wirkungen abstrahiert worden, die das geschichtliche Leben schon auf die rein mythische Heldensage ausübt. So zweifellos es daher keine Sage gibt, die eine dichterische Formung vermissen ließe, so wenig ist es psychologisch möglich, daß der ursprüngliche mythische Sagengehalt lediglich ein Erzeugnis freier dichterischer Produktion sei. Eine voraussetzungslose Dichtung gibt es nirgends, und gibt es am wenigsten in den Anfängen der Mythen- und Sagenbildung. Ist nun der ursprüngliche mythische Stoff der Sage weder Geschichte noch Dichtung, so kann er, da die Heldensage überall auf eine ihr vorausgegangene mythologische Entwicklung zurückweist, nur eine andere Form des Mythus selbst sein. Welcher Art ist aber dieser ursprüngliche Stoff, aus dem sich unter der Macht historischer Einflüsse, zunächst der indirekten, dann der direkten, und natürlich nicht ohne die mitwirkenden der Dichtung die Heldensage gestaltet? Liegt dieses mythologische Substrat über ihr, in der Region der Göttersage? Oder liegt es unter ihr, im Mythenmärchen? Der einzige Weg, auf dem wir hier Aufschluß gewinnen können, besteht in der psychologischen Analyse der Sage. Gelingt es, diese Analyse an typischen Sagenbeispielen in solcher Weise vorzunehmen, daß sich mit zureichender Wahrscheinlichkeit die Einwirkungen der Geschichte wie der Dichtung aussondern lassen, so muß als Rest notwendig eben jener ursprüngliche mythische Stoff zurückbleiben, aus dem jene die Heldensage entwickelt haben. Eine solche Analyse wird sich nun zunächst mit Aussicht auf Erfolg am ehesten da vornehmen lassen, wo die geschichtlichen Einflüsse am geringsten, wo sie also im wesentlichen bloß indirekte sind: bei der mythischen Heldensage.

b. Die mythische Heldensage: Der Heraklestypus.

Die mythische Heldensage tritt uns überall, wo es eine voll ausgebildete Heldensage gibt, in zwei charakteristisch verschiedenen, wenn auch durch mancherlei Zwischenstufen verbundenen Formen entgegen. Bei der einen, wahrscheinlich der ursprünglicheren, vollbringt der Held die mannigfaltigsten Taten, die sich zwar in ver-

verschiedene Episoden gliedern und auch durch eine Art Rahmenerzählung in einen äußeren Zusammenhang gebracht sein können, ihrem Wesen nach aber unabhängig nebeneinander stehen. So erscheint hier der Sagenheld als der echte Nachfolger des Märchenhelden, wie er uns namentlich im Glücksmärchen begegnet ist (vgl. S. 89 ff.). Nur sind seine Taten gewaltiger. Sie entbehren zwar nicht der alten Zaubermittel, und noch weniger fehlen bei ihnen die Zauberwesen, die den abenteuernden Helden bedrohen oder ihm zu Hilfe kommen. Dennoch ist der Sagenheld in höherem Maße auf sich selbst gestellt: es ist die eigene Kraft oder, wo es not tut, die eigene erfinderische Klugheit, durch die er seine Leistungen vollbringt. Dazu sind nun diese an bestimmte Orte gebunden. Er zieht durch Länder, die im Umkreis bekannter Städte und Herrschaftsgebiete liegen, um Ungeheuer zu bezwingen, Bedrängte zu befreien oder feindliche Streiter zu besiegen. So tritt uns hier das Bild eines Helden entgegen, der im wesentlichen noch planlos, ohne eine andere als eine ihm äußerlich aufgenötigte Verbindung seine Taten vollbringt, der aber in jeder dieser Taten das Ideal widerspiegelt, das sich das Volk, dem die Sage angehört, von einem Menschen macht, wie der Erzähler der Sage und sein Zuhörer beide zu sein wünschten. Darum ist immerhin schon diese Gestalt des wandernden Helden, im Gegensatze zu dem ganz als Spielball des Zufalls erscheinenden Märchenhelden, eine Persönlichkeit von bestimmt ausgeprägtem Charakter, so äußerlich die Eigenschaften dieses Charakters noch sein mögen. So wird er durch diese beiden einander ergänzenden Züge, die Beziehung seiner Taten zu Orten und Landschaften und die Ausprägung eigener persönlicher Eigenschaften, zum Repräsentanten des Volkes, dem die Sage angehört; und indem sich allmählich die Charakterzüge eines solchen in der späteren Tradition fortlebenden Helden weiterhin verändern, spiegeln diese Wandlungen seines Bildes zugleich den Wandel der allgemeinen Anschauungen. Ein typisches Beispiel der mythischen Heldensage dieser ersten Form ist die griechische Heraklessage. Es mag daher gestattet sein, solche Sagen als die des Heraklestypus zu bezeichnen.

Ihnen stellt sich eine zweite Gattung zur Seite, deren wesentliches Merkmal darin liegt, daß die gesamte Handlung, die die Sage schildert, durch einen einzigen Zweck, auf den das Streben des Helden

gerichtet ist, zusammengehalten wird. Dabei können zwischen den Beginn der Erzählung, der jene Handlung vorbereitet, und ihrer Vollendung mancherlei ganz abseits liegende Episoden treten, die als selbständige Abenteuer aus ihr loszulösen sind: jene Einheit des Zwecks, die die Hauptglieder verbindet, hebt diese Sagenform von vornherein scharf von der vorigen ab. Dies bringt nun aber weitere Veränderungen mit sich, die sie im allgemeinen als die entwickeltere kennzeichnen. Schon äußerlich wird das Kolorit der Orte und Landschaften, mögen auch diese selbst zum Teil sagenhaft sein, ein bestimmteres, indem sie in den Einzelheiten, die auf die Handlungen von Einfluß sind, näher geschildert werden. Dazu treten nun neben den Helden andere, sein Tun unterstützende oder mit ihren eigenen Plänen durchkreuzende Persönlichkeiten. So nimmt die Handlung statt des rein episodischen, in einzelne an sich zusammenhanglose Begebenheiten zerfallenden Verlaufs einen dramatischen Charakter an; und wenn die Sage auch zumeist noch, wie im vorigen Fall, die Form einer individuellen Wandersage bewahrt, so ist es doch nicht mehr ein anscheinend planloses Hin- und Herwandern, durch das das Ganze in eine Mehrheit unabhängiger Wanderzüge zerfällt, sondern wie das Ziel, so ist der Weg einheitlicher, wenn es auch an zwischenliegenden Abwegen und Irrfahrten, die die Abenteuerepisoden mit sich führen, nicht fehlt. Ein Beispiel dieser Sagenform ist die Argonautensage. Wir wollen daher diese Gattung mythischer Heldensagen als die des Argonautentypus bezeichnen.

Die Gestalt des Herakles nimmt bekanntlich eine so bevorzugte Stellung in der Heldensage der verschiedenen griechischen Stämme ein, und die Beziehungen, in die diese Sagengestalt von frühe an zu andern griechischen und außergriechischen Sagen gebracht wurde, sind so mannigfaltige, daß nicht von einer einheitlichen Heraklessage, sondern nur von einer großen Gruppe solcher Sagen geredet werden kann, die zwar, obgleich sie in dem Namen des Helden und in vielen Zügen, mit denen das Bild seines Lebens ausgestattet wird, übereinstimmen, noch auf keine Einheit des Ursprungs, wohl aber auf einen Zusammenhang der griechischen Landschaften und auf einen Verkehr mit den kleinasiatischen Gebieten hinweisen, über die diese Sagen verbreitet sind. So spiegeln sich denn auch diese weitreichenden Beziehungen der griechischen Stämme in der Periode der mythischen Sage in dem

Helden selbst, der in jeder der Varianten seiner Sage immer wieder der wandernde, ungeheure Taten vollbringende Mensch ist, dessen hervorstechendste Eigenschaft vor allem in seiner unüberwindlichen, allbezwingenden Stärke besteht. Nach dem ganzen Charakter des um die Gestalt des Herakles geschlungenen Mythenkranzes kann natürlich in der Form, mit der die Mythologie aus der Gesamtheit der Traditionen ein Bild der Heraklessage zu konstruieren suchte, diese Sage selbst nirgends existiert haben, sondern sogar auf dem Punkte ihrer höchsten Ausbildung kann sie immer nur jeweils und an jedem Ort ein Ausschnitt aus jenem Gesamtbilde gewesen sein. Doch dürfen wir wohl annehmen, daß die gemeingriechische Tradition mit der Form der argivischen Heraklessage, wie sie in kurzen Umrissen Apollodor erzählt, übereinstimmte. Da es sich hier nicht um die Frage handelt, welchen Ursprungs diese Sage überhaupt sei, und wie sie sich an verschiedenen Orten gewandelt habe, sondern um die andere, in welcher Weise eine mythische Heldensage von dieser typischen Form psychologisch entstehen könne, und welche Beschaffenheit der primäre mythische Stoff vermutlich hatte, der durch die Einflüsse der Erweiterung des geographischen Gesichtskreises und des Völkerverkehrs aus ihm die Heldensage erzeugte, so wird diesem Zweck jene verhältnismäßig einheitliche Form, die zugleich viele Züge alten Ursprungs an sich trägt, am besten entsprechen.

Nun ist es aber auch hier, so sehr der Held noch die Züge einer ursprünglichen Kultur an sich tragen mag, offenbar von vornherein ausgeschlossen, daß die Sage selbst in jener traditionellen Form etwas Ursprüngliches sei. Ein Held, der seine Wanderungen von der Grenze Thessaliens durch ganz Griechenland bis in die Küstenländer Kleinasiens, vom Hellespont bis zu den »Säulen des Herakles«, diesen nach ihm so genannten Grenzen der Alten Welt, ausdehnt, ein solcher Held mag in seinem Charakter noch so ursprünglich, die Sage kann es natürlich nicht sein, sondern sie ist nur ein Zeugnis dafür, daß man in der Zeit, in der sie sich in dieser Form ausbildete, von jenen Ländern Kunde hatte; und höchstens mag in einzelnen dieser Wanderungen daneben die Tradition anklingen, daß Erzählungen von solchen Helden auch noch anderwärts umliefen. Je treuer der ursprüngliche Heraklescharakter das Heldenvorbild einer frühen Kultur spiegelt, um so mehr wird das in Wirklichkeit zutreffen; denn je ver-

wandter die Züge solcher Helden sind, von denen an verschiedenen Orten derartige Wundertaten erzählt werden, um so leichter wird dann mit eintretendem Verkehr die Gestalt des einen dieser lokalen Sagenhelden mit der eines andern benachbarten zusammenfließen; insbesondere die mächtigere oder durch ihre Verbreitung bereits bevorzugte kann auf diese Weise die andern in sich aufnehmen. Kaum wird man sich in der Tat die Ausbreitung einer Heldengestalt über weitere Ländergebiete anders denken können, als in dieser Form einer Verdrängung des minder hervorragenden durch den mächtigeren, eindrucksvolleren Helden, ein Vorgang, der übrigens immer zugleich, wie wir das deutlich in neueren Sagen- und Legendenbildungen verfolgen können, ein Prozeß der Assimilation ist. Bei ihr gehen dann von diesem und jenem Helden einzelne Züge in das resultierende Gesamtbild ein, während eine bestimmte unter den so aufeinander wirkenden Gestalten dem Ganzen den Namen gibt. Auch hier kann sich dann eine dunkle Erinnerung daran, daß Traditionen verschiedener Orte zu einer einzigen Erzählung zusammengeflossen sind, darin erhalten, daß nun einzelne unter diesen Orten in der Sage als solche erscheinen, die der Held auf seinen Kreuz- und Querzügen berührt habe. Besonders die Marien- und die Heiligenlegenden bieten augenfällige Beispiele solcher offenbar sekundärer Wanderungen, aber auch der Übertragungen der Taten eines dieser Glaubenshelden auf einen andern. Besonders an der Mutter Gottes hat sich hier das überragende Ansehen, dessen sie in der katholischen Kirche genoß und noch genießt, auch darin bewährt, daß die Legende sie an den verschiedensten Orten erscheinen und Wunder verrichten läßt. Nicht minder wird die Reliquie nun als ein das Leben des Heiligen überdauernder Ersatz für seine unmittelbare Anwesenheit gedacht, ähnlich wie schon die Heldensage nicht selten auf bestimmte örtliche Denkmäler der einstigen Heldentaten hinweist. In diesem Sinne läßt sie auch den Herakles die nach ihm benannten Säulen am Ende der bewohnten Welt zum Zeugnis seiner Wanderung errichten. In diesen Zügen, die von der alten Heldensage bis zur neueren Legende herabreichen, wirken zugleich offenbar noch jene primitiveren Ortsdämonen leise nach, die gerade in solchen Verbreitungsmotiven die Ortssage mit der Heldensage so gut wie mit der Legende verbinden. Eine Spur jener Verschmelzung einer Mehrheit von Helden in einen

einzigen hat sich übrigens in der Heraklessage vielleicht noch in dem seltsamen, außer jeder Beziehung zum übrigen Inhalt stehenden Zug erhalten, wonach der Held erst von der delphischen Priesterin mit dem Namen Herakles angeredet worden sei, vorher aber Alkides geheißen habe (Apollodor II, 4, 12). Noch deutlicher weist die ganze Einkleidung der Sage und die Art, wie durch sie die einzelnen Erzählungen geordnet sind, auf ein solches Zusammenwachsen der Sage hin. Die Ordnung der Taten des Helden unter einen leitenden Gedanken kommt in ihr, wie bekannt, durch eine Art Rahmenerzählung zustande, nach der der Held seine berühmten zwölf Arbeiten im Auftrag des Eurystheus, Königs von Mykene, verrichtet habe, nachdem er zum Zweck der Entsühnung von dem im Wahnsinn begangenen Frevel der Tötung der eigenen Kinder vom delphischen Gotte dazu die Weisung empfangen. Zunächst sind es zehn Heldentaten, die er so im Auftrag des Eurystheus vollbringt. Da dieser zwei davon aus ziemlich nichtigen Gründen nicht gelten läßt, so steigert sich dann erst ihre Zahl auf zwölf. Dieser Bericht ist so unverkennbar nachträglich erfunden, um die Reihe der auf Herakles Namen umlaufenden Taten zu verbinden, daß darüber wohl kein Wort zu verlieren ist. Als die anfänglich angegebene Zehnzahl nicht zureichte, um die ganze Reihe zu fassen, mögen dann noch die Einwände des Eurystheus gegen die zwei hinzuerfunden und so die Zahl auf zwölf gebracht worden sein. Weitere, wie die des Streits mit den Kentauren, der Befreiung der Mnesimache, der Rettung der Hesione durch Tötung des Seeungeheuers, dem sie zum Opfer bestimmt ist, werden dann überdies noch als Abenteuer, die ihm beim Auszug zu seinen Arbeiten begegnen, episodisch eingefügt.

Streift man nun jene äußere und augenscheinlich sekundäre Einkleidung ab, so ist das, was als der eigentliche Stoff der Heraklessage zurückbleibt, eine Anzahl von Wundertaten, zu denen der Held Kreuz- und Querzüge durch die Länder unternimmt, und die sich in nichts von den uns bekannten der abenteuernden Helden des Glücksmärchens unterscheiden, außer in den zwei Punkten, daß die Taten, die im Märchen im allgemeinen von verschiedenen Helden erzählt werden, hier an den Namen eines einzigen geknüpft sind, und daß bei ihnen die unbezwingliche Kraft des Helden selbst im Vordergrund steht, während Zaubermittel und hilfreiche Zauberwesen zurück-

treten. Doch die durch diese Merkmale gezogenen Grenzen sind fließende. Schon das Mythenmärchen kennt Helden, die durch eine größere Reihe von Erzählungen konstant bleiben: so, abgesehen von den sogenannten Heilbringermärchen primitiver Völker, die vermöge der Zaubernatur der Hauptfiguren hier abseits liegen, namentlich wieder die der Heraklesgruppe verwandten Abenteuermärchen: man erinnere sich z. B. des südafrikanischen Zyklus der Sikulumemärchen (S. 91 ff.). So bleibt nur die dieser Form der Heldensage in besonders hohem Maße innewohnende Tendenz, den Helden aus eigener Kraft seine Taten vollbringen zu lassen. Doch auch hier zeigt sich, daß die Sage nur die Motive verschiebt, nicht beseitigt, die schon dem Märchen eigen sind. Diese Verschiebung vollzieht sich aber vornehmlich durch die Umgebung der Heroen- und Göttervorstellungen, in die die Sage gestellt ist. So ist Herakles schon durch seine göttliche Abstammung ausgezeichnet, die ihn, das Zeuskind, im Alter von zwei Monaten bereits zwei mächtige Schlangen mit den Händen erwürgen läßt, und die sich ebenso in seiner ungeheuren Körpergröße wie in dem aus seinen Augen sprühenden Feuer verrät. Heroen unterrichten ihn in allen Künsten und Fertigkeiten. Apoll gibt ihm seine Pfeile, Hephästos schmiedet sein Schwert, Athena rüstet ihn mit dem Waffenrock aus, und wo er später in Bedrängnis gerät, da stehen ihm hilfreiche Götter zur Seite. Besonders ansprechend tritt uns das in dem halb komischen, an primitive Sonnenmärchen erinnernden Zuge entgegen, daß ihm Helios, als der Held zürnend seinen Pfeil gegen ihn richtet, um seines Mutes willen verzeiht und ihm noch dazu einen goldenen Kahn schenkt, um darin über den Ozean zu fahren (Apollodor II, 5, 10). Die berühmten zwölf Arbeiten selbst bewegen sich dagegen durchaus in den Bahnen des alten Mythenmärchens. Ungeheuer wie die Lernäische Hydra, wilde Tiere wie der Nemeische Löwe, der Erymantische Eber, zuletzt sogar der höllische Kerberos werden teils getötet, teils als Siegeszeichen lebend zur Stelle gebracht; dazu wunderbare Schätze, wie der Gürtel der Hippolyta, die Äpfel der Hesperiden errungen, endlich unerhörte Kraftleistungen mit unglaublicher Schnelligkeit ausgeführt, wie die Ausräumung des Augiasstalls im Lauf eines einzigen Tages, die Überwindung des Riesen Antäus, die Übernahme des Himmels von den Schultern des Atlas auf die eigenen. Wiederholen sich die vorangegangenen Wundertaten in

analogen Erzählungen in den Märchen aller Zeiten und Völker, so tragen besonders die zwei letzten das Gepräge frühester Mythenmärchen, die sich hier noch in die Heldensage gerettet haben. In dem Riesen Antäus, der aus der Berührung der Erde mit seinen Füßen immer neue Kraft schöpft, spiegeln sich die Vorstellungen, die seit früher Zeit in Glauben und Brauch den Menschen mit der Mutter Erde verbinden, oder nach denen auch vermöge der häufigen Umkehrung solcher Vorstellungen die Angehörigen eines der Erde entrückten Reiches der Geister sterben müssen, sobald sie die Erde berühren [1]. Der Starke, der den Himmel auf seine Schultern nimmt, führt uns endlich weit zurück zu dem primitiven Himmelsmärchen, nach dem der Himmel ein leicht erreichbares Land ist, das dereinst die Erde berührte, dann aber durch einen Riesen oder durch irgend ein Zauberwesen in die Höhe gehoben wurde [2]. Auch darin weht uns aber aus der Heraklessage noch ganz der Erdgeruch des Märchens entgegen, daß die Taten des Helden an sich betrachtet zum allergrößten Teil zwecklos sind. Wohl mag sein Kampf gegen wilde Tiere an Zeiten erinnern, in denen solche noch in großer Zahl in Griechenland herumstreiften. Doch den Kulturheros, der dem Land durch die Vernichtung solcher Tiere und Ungeheuer seine Sicherheit gegeben, hat sichtlich erst eine viel spätere Zeit in ihm gesehen. Den erymantischen Eber, den kretischen Stier bringt er lebendig zur Stelle, und es kümmert ihn offenbar wenig, wenn der letztere, nachdem er ihn wieder freigelassen, von Sparta bis nach Attika hinüber das Land verwüstet (Apollodor II, 5, 7). Noch weniger gehört natürlich das Idealbild des bedürfnislosen, Mühe und Drangsal mit Ruhe ertragenden Helden, zu dem die Kyniker und Stoiker den Herakles umgestalteten, oder gar das Vorbild besonnener Klugheit, das Prodikos in seiner Fabel von Herakles am Scheideweg aus ihm machte, der ursprünglichen Sage an. In dieser ist er noch ganz der durch seine

---

[1]) Vgl. die Nachweise über die Verbreitung dieser Vorstellung bei A. Dieterich, Mutter Erde, 1905. Die Umkehrung derselben im primitiven Geistermärchen. Dorsey, The Pawnee, p. 489 f. und oben S. 138.

[2]) Hierher gehörige Mythen schon bei den Australiern: Howitt, Native Tribes of South East Australia, p. 426 f. Howitt and Siebert, Dieri-Legends, p. 43. Ähnliche kosmogonische Vorstellungen bei den Zuñis (Cushing, Ethnol. Rep. XIII, p. 379), den Polynesiern (Grey, Polynesian Mythology, p. 1 ff.) u. a.

Stärke und seine wunderbaren, aber im übrigen zwecklosen Taten die Bewunderung des Erzählers und Hörers fesselnde Held, der uns überall schon im Glücksmärchen begegnet, nur gehoben durch die Erweiterung des geographischen Gesichtskreises und durch den Kulturhintergrund, von dem er sich abhebt. Gleichwohl sind auch jene Umwandlungen des Märchenhelden in philosophische Ideale beredte Zeugnisse für die Fähigkeit der Anpassung an veränderte Anschauungen, die solche Gestalten der mythenbildenden Phantasie besitzen, eine Anpassung, wie sie ja schon bei dem Übergang des Märchenhelden in den Sagenhelden nicht gefehlt hat.

Gehen wir nun von solchen letzten, in die Philosophie hineinreichenden Ausläufern der Sage auf ihre wahrscheinlichen Anfänge zurück, wo sie selbst noch in eine Anzahl voneinander unabhängiger Ortssagen zerfiel, deren Held schwerlich nach Charakter wie Namen derselbe sein konnte, so dürfte von hier aus auch noch auf das Ende dieser wie so mancher ähnlicher Sagen, auf die Erhebung des Helden zu den Göttern, ein etwas verändertes Licht fallen. Daß an verschiedenen Orten Griechenlands frühe schon ein Herakleskultus bestanden, daß also unter den Gestalten, die schließlich in diesem Namen zusammenflossen, nicht bloß solche von Lokalhelden, sondern auch von Lokalgöttern, von Schutzdämonen der Landschaften, an die sich ähnliche Mythen knüpften, die von dem Heraklesmythus assimiliert werden konnten, nicht gefehlt haben werden, ist angesichts der Verbindung, die sich so leicht zwischen dem Ahnenkult und dem durch die Sage bewahrten Gedächtnis der Helden herstellt, sicherlich nicht unwahrscheinlich. Kaum kann aber freilich aus solchen Kulten die Sagengestalt selbst erst hervorgegangen sein. Sonst wäre es schwer begreiflich, wie diese Gestalt so durchaus die Züge des menschlichen Helden bewahrt hat. Doch waren auch nur vereinzelte Beziehungen zu Lokalkulten vorhanden, so mußte nun umgekehrt dieser Zug auf die ganze Sage zurückwirken. Nicht in dem Sinne, daß sich diese in eine Göttersage verwandelt hätte: dem widerstrebte ihr Stoff, der allzusehr von seiner ursprünglichen Märchenform her auf den menschlichen Helden angelegt war. Wohl aber konnte nun dem Bedürfnis nach einer Verbindung dieses kultischen Herakles und dem Helden Herakles durch dessen Erhebung zu den Göttern beim Abschluß seiner irdischen

Taten genügt werden. So ist die Selbstverbrennung auf dem Oeta vielleicht ähnlich wie jene Rahmenerzählung von den zwölf Aufgaben des Eurystheus eine dichterische Zugabe, die, wie hier der Verbindung der einzelnen Sagenzüge, so dort der Verbindung der einzelnen Sagengestalten dienen sollte. Das ist ein Vorgang, der uns deutlicher noch in einer andern Heldensage begegnet, deren Gestalten im übrigen an Bedeutung hinter der des Herakles zurückstehen: bei der Dioskurensage. Auch die Dioskuren sind in allen ihren übrigen Taten durchaus menschliche Helden. Der Stoff ihrer Sage weist auf das weitverbreitete Zwillingsmärchen in jener Form zurück, in der die Brüder in Kampf und Not einander treu zur Seite stehen. Aber daneben war das Zwillingsgestirn für den Schiffer an der griechischen Küste seit alter Zeit ein Wahrzeichen, das ihn gefahrvolle Klippen vermeiden ließ. So wurde durch eine natürliche mythologische Assoziation dieses Wahrzeichens mit der Vorstellung der Schutzdämonen und Schutzgötter das Gestirn selbst zu einem besonders von den Seefahrern kultisch verehrten göttlichen Wesen. Als sodann die sonstigen, in das Gebiet des irdischen Heldentums gehörenden Zwillingssagen mit dieser Vorstellung der schützenden Zwillingsgötter verschmolzen, drängte dies dazu, in dem Bild der Dioskuren, die nach ruhmvoller Laufbahn zu den Göttern erhoben werden, beide Vorstellungen zu verbinden.

c. Die mythische Heldensage: Der Argonautentypus.

Gegenüber diesen Sagen vom »Heraklestypus«, führt die zweite Form mythischer Heldensagen, die wir oben als die des Argonautentypus bezeichnet haben, obgleich sie nicht aus einer Fülle relativ unabhängiger Erzählungen, sondern aus der Tradition eines einzigen, allerdings zusammengesetzteren Abenteuers besteht, wesentlich verwickeltere Bedingungen mit sich. Denn auch hier zerfällt ja das Ganze in eine Anzahl von Einzelbegebenheiten, deren jede einem jener unabhängigen Abenteuer der ersten Form gleichkommt; dabei ist aber außerdem jede dieser Begebenheiten mit dem Ganzen in eine festere innere Verbindung gebracht. Dadurch fordert die Handlung von vornherein schon durchweg eine größere Zahl handelnder Personen. Zwar bleibt die Sage immer noch an einen Haupthelden gebunden. Ihm treten jedoch weitere teils hilfreiche, teils ihn bekämpfende Helden

gegenüber, die dann vorübergehend oder infolge irgendwelcher Wendungen der Erzählung sogar von einem bestimmten Punkte an bleibend das größere Interesse in Anspruch nehmen können. Diese Vervielfältigung der Personen sowie die größere Verwicklung der Handlung bringen es mit sich, daß die Variationen der Sage von Ort zu Ort und ihre Veränderungen im Laufe der Zeit mannigfaltigere sind, um so mehr, als diese Form überall dem Einfluß der umgestaltenden und erweiternden Dichtung ungleich mehr Angriffspunkte bietet. Wächst die Sage vom Heraklestypus mehr von außen, durch Apposition neuer lokaler Sagen, durch die ihr Grundbestand und der Charakter des Helden nicht wesentlich alteriert wird, so verändert sie sich beim Argonautentypus hauptsächlich von innen, durch Hinzufügung neuer Motive und durch Assimilation anderer Sagenelemente, die, mögen sie auch ursprünglich von außen entlehnt sein, verändernd in den Gang der Haupthandlung eingreifen. Dazu kommt, daß diese Sagenform durch die größere Zahl der Helden, nicht minder aber durch die Motivierung des Zusammenhangs dazu drängt, Beziehungen zu andern Sagen und Sagenkreisen herzustellen, so daß jede einen ganzen Sagenkomplex voraussetzt, an dessen mannigfachen Fluktuationen sie teilnimmt. Darum läßt sich aus den mythologischen Schilderungen der Argonauten-, noch weniger als aus denen der Heraklessage ein einheitliches Bild gewinnen, das in der Tradition irgendwo und zu irgend einer Zeit in dieser Form bestanden hat. Hier mögen diese, dort jene Züge aus Lokalsagen hinzugekommen sein. Vor allem aber war die Dichtung frühe schon geschäftig, die ursprünglich vielleicht einfache Erzählung der altberühmten Fahrt zuerst in der Motivierung ihres Ursprungs, jener Vorgeschichte vom fabelhaften goldenen Vließ, und später besonders in ihrer Nachgeschichte, in den von den Tragikern aller Zeiten mit Vorliebe behandelten Schicksalen der Medea, zu verändern. Wir müssen uns hier auf den von diesen Wandlungen verhältnismäßig unberührt gebliebenen Kern der Sage beschränken. Er ist vielleicht am treuesten in einer Form, in der sie wirklich einmal wenigstens in der Umgebung des Dichters gelebt hat, in der Erzählung des Pindar (Pyth. 4) erhalten geblieben. Nach ihm verspricht Pelias dem Jason die von diesem nach angestammtem Recht geforderte Herrschaft über Jolkos, wenn er die Seele des Phrixos samt dem goldenen Vließ

des Widders, der ihn dereinst nach dem fernen Kolchis vor den Nachstellungen der bösen Stiefmutter gerettet, nach der Heimat bringe, nach der sie sich, wie ihm Phrixos selbst im Traume offenbart, zurücksehne[1]. Jason verspricht, das Abenteuer zu unternehmen, und dieses geht nun unter der Teilnahme aller möglichen berühmten Helden von statten. Auch Herakles, Theseus, die Dioskuren fehlen unter ihnen nicht. Mit Zauberkraft ausgestattet ist schon das Schiff Argo, das die Helden trägt: sein Kiel enthält einen Zweig der Dodonäischen Eiche, der die Gabe der prophetischen Rede verliehen ist, — ein Seitenstück zu den redenden und weissagenden Wunderbäumen der Mythen Südafrikas und Polynesiens, in weiterem Abstand dem Wunderring verwandt, der sich seinem Besitzer aus der Ferne zu erkennen gibt (s. unten 6). In Bithynien treffen sie in dem König des Landes den bekannten starken Mann des Märchens, der jeden zum Faustkampf zwingt und überwältigt, bis er an dem Märchenhelden seinen Meister findet. Unter den Helden der Argo übernimmt der eine der Dioskuren, Polydeukes, diese Rolle. Dann treffen sie am thrakischen Chersones den von den Harpyien geplagten Seher Phineus, dessen Befreiung durch zwei der Helden, Zetes und Kalaïs, bewirkt wird, die, da sie selbst geflügelte Zauberwesen sind, die Harpyien verjagen. Dann besteht die Argo die Fahrt durch die Symplegaden, dieses, wo es eine Schifffahrt zwischen gefahrvollen Klippen gibt, vielfach wiederkehrende und im primitiven Märchen schon auf das Aufklappen des Himmelstors beim Sonnenaufgang übertragene Abenteuer (S. 221 f.). Als der Held auf Kolchis angelangt ist und vom König Äetes das Vließ verlangt, wird ihm dies nach bekannter Märchensitte unter der Bedingung versprochen, daß er gewisse Proben bestehe. Diese gelingen ihm dann wiederum in Übereinstimmung mit den Prototypen frühester Abenteuermärchen mit Hilfe der zauberkundigen Tochter (S. 92 f.). Der Held wird mit einer Salbe gesalbt, die ihn für einen Tag unverwund-

[1] Der Scholiast bemerkt hierzu, die Zurückholung der Seele sei ein Zusatz des Pindar, da die gewöhnliche Sage nur vom goldenen Vließ etwas wisse. Aber schwerlich ist dieser Zug eine Erfindung des Dichters. Vielmehr trägt gerade er ein altertümliches Gepräge an sich, das die spätere Sage vergessen konnte. Daß die Seele vor oder nach dem Tode außerhalb des eigenen Körpers, und daß sie besonders im Haar, hier also in dem Vließ des Widders ihren Sitz habe, ist ein Stück uralten Seelenglaubens, der uns schon in den mannigfaltigsten Formen begegnet ist. Vgl. Teil II, S. 23 f. und oben S. 97, 157 f., 200 ff.

bar macht. Die aus der Saat der Drachenzähne erstehenden bewaffneten Männer bilden sodann eine der Jason- mit der Kadmussage gemeinsame Abart der Zauberverwandlung zurückgeworfener Gegenstände (ebend.). Dem Angriff der Bewaffneten entzieht aber die Zauberin den Helden durch den zwischen sie geworfenen Stein, der wahrscheinlich dereinst ein Gegenzauber war, in der Umdeutung rationalisierender Mythographen aber zu einem natürlichen Streitobjekt geworden ist, das die Wut der Streitenden gegen sie selber kehrt. Den Kampf mit dem Drachen, der ebenfalls auf einer älteren Stufe schwerlich gefehlt hat, beseitigt ebenso die überlieferte Fassung durch das einfachere Mittel eines das Ungeheuer einschläfernden Zauberkrautes. Auf der Rückfahrt mit dem geraubten Fell kommt ferner bei der Verfolgung der Fliehenden wiederum der Zauber der zurückgeworfenen Gegenstände in etwas veränderter Fassung zur Anwendung: statt Berge oder Untiefen entstehen zu lassen, wird das besonders in den griechischen Märchenmythen eine verbreitete Rolle spielende Zerstückelungsmotiv herübergenommen. Medea hat ihren Bruder Absyrtus mitgenommen, dessen Glieder sie ins Meer streut, so daß Äetes, sich bei deren Aufsammlung verspätend, die Flüchtigen nicht mehr einholt. Auf der weiteren Rückfahrt wiederholen sich nun die ähnlichen Gefahren, wie sie die Argo auf dem Hinweg bestanden, noch vermehrt durch den ihnen von ihrem redenden Schiff verkündeten Zorn der Götter, den sie durch die Entsühnung wieder abwenden, die ihnen die Zauberin Kirke gewährt. In dieser wie in den Sirenen, deren Zaubergesang durch den die Fahrt begleitenden Orpheus überboten wird, sowie in der Skylla und Charybdis begegnen uns die auch aus den Märchenepisoden der Odyssee bekannten Gestalten. Nach der Rückkehr wiederholt sich schließlich noch einmal das Zerstückelungsmotiv, diesmal in der an die Thyestessage erinnernden Fassung, in der sie außerdem mit der schon im Mythenmärchen verbreiteten zauberhaften Wiederbelebung des zerstückelten Leichnams verbunden ist[1]. Um den Tod des Aeton, des Vaters ihres Gatten, an dem Mörder Pelias zu rächen, bereitet Medea diesem den Untergang durch die eigenen Töchter. Sie zerstückelt vor deren Augen ein Lamm, erweckt es dann mit Hilfe von Zauber-

[1]) Vgl. das ähnliche Motiv im indianischen Mythenmärchen oben S. 97.

kräutern wieder zum Leben und überredet die Mädchen mit ihrem alten Vater das gleiche zu tun, damit er wieder jung werde.

Das sind, abgesehen von sonstigen Zügen, mit denen teils die Lokalsage, teils die Dichtung diesen Stoff ausgestattet haben mögen, und von den weiteren Schicksalen des Jason und der Medea, wie sie besonders die Dichtung gestaltet hat, die Hauptzüge der eigentlichen Argonautensage. Abgesehen von dem Kulturhintergrund, auf dem sie sich erhebt, gleicht diese Zug um Zug dem Abenteuermärchen, wie wir es aus den früher (S. 91 ff.) geschilderten Beispielen kennen. Sie trägt, neben der Beziehung auf bekannte Orte und Länder, nur darin das besondere Kolorit der Kultur, der sie angehört, daß uns in ihr die allverbreiteten Märchenmotive besonders auch in solchen Abwandlungen begegnen, in denen sie noch in andern griechischen Mythen wiederkehren. So kann denn schließlich die mythische Heldensage überhaupt ein Märchenzyklus genannt werden, der, in seinem Stoff im wesentlichen unverändert bleibend, durch die Ausbildung bestimmterer persönlicher Eigenschaften der Helden und durch das Walten einer in deren Handeln eingreifenden Götterwelt über die Sphäre des Mythenmärchens und seiner Fortsetzungen in die Märchendichtung emporgehoben ist. Doch selbst diese beiden Haupteigenschaften, der Charakter der Helden und die Teilnahme der Götter, treten in der mythischen Heldensage noch verhältnismäßig zurück. Sie werden erst zu Hauptmotiven der Handlung, sobald der Übergang zur historischen Heldensage vollzogen ist.

d. Die historische Heldensage: Nibelungen- und Dietrichstypus.

Obgleich uns für die historische Heldensage nicht bloß wegen ihres im allgemeinen jüngeren Ursprungs, sondern auch infolge des mächtigeren Anreizes, den sie auf die epische Dichtung von frühe an ausübte, zahlreichere und treuere Zeugnisse überliefert sind, als für die mythische, so liegt doch gerade in diesen Bedingungen zugleich eine Erschwerung für die Erkenntnis ihrer psychologischen Entwicklung. Das Epos hat diese Sagen nicht bloß bewahrt, sondern es hat sie auch durch poetische Ausschmückungen und Zugaben nicht weniger wie durch innere Umwandlungen der mythischen Stoffe verändert. Dazu kommt, daß die direkte Vermischung mit historischen Tatsachen in der notwendigen Abgrenzung des mythischen Stoffs

nach diesen zwei Seiten, der Dichtung und der Geschichte, eine neue Verwicklung mit sich führt, die für die rein mythische Heldensage noch nicht vorhanden ist[1].

Demnach kann nun vor allem auch aus der Entstehungsweise des Epos nicht auf die der Sage zurückgeschlossen werden. Das würde ebensowenig möglich sein, wenn das Epos von einer Mehrheit von Dichtern, als wenn es von einem einzigen geschaffen sein sollte. In beiden Fällen bleibt die Sage selbst ein der dichterischen Verarbeitung vorausgehender Stoff, von dem nur das eine mit Sicherheit ausgesagt werden kann, daß er ursprünglich nicht die zusammengesetzte Form besessen haben kann, die er im Epos angenommen. Denn dieser Stoff ist überhaupt nicht durch eine mehr oder minder ausgebildete epische Kunst, sondern zunächst in mündlicher Tradition entstanden, die nicht minder wie bei der mythischen Sage aus einer Reihe lokaler Traditionen zusammengeflossen sein muß. Nur sind die dereinst vorhanden gewesenen Lokalsagen in noch höherem Grade als bei der mythischen Sage durch das Epos selbst verdrängt worden. Darum können wir uns über die Entstehungsweise einer historischen Heldensage überhaupt kaum anders als dadurch Rechenschaft geben, daß wir dieser Sagenbildung da nachgehen, wo sie noch heute einigermaßen unserer Beobachtung zugänglich ist. Auch fordert dazu die historische Sage selbst heraus. Denn bei ihr ist es eben der geschichtliche Stoff, der überall, in der Gegenwart so gut wie in einer unserer Erforschung unzugänglichen Vergangenheit, zur Sagenbildung angeregt hat, während die Motive der mythischen Sage allmählich überhaupt schwinden oder sich auf die unter der Grenze der eigentlichen Sagenbildung liegenden Gebiete des Dämonenglaubens zurückziehen. Bei der historischen Sage ist das wesentlich anders. Hier sichert der geschichtliche Kern, den die Sage birgt, auch dieser schon in der mündlichen Überlieferung ein größeres Beharrungsvermögen. Indem bei ihr zu den bereits in der mythischen Sage fixierten Namen von Orten und Landschaften noch die Erinnerung an geschichtliche Personen und Ereignisse hinzukommt, wird aber dadurch außerdem die weitere Verbreitung der lokal entstandenen Sagen und ihr Zusammenfließen mit andern ähnlichen Inhalts begünstigt. Das

[1]) Vgl. hierzu Teil I, S. 362 ff. (2. Aufl. Bd. 3, S. 383 ff.).

können wir selbst bei jenen oben erörterten Ortssagen beobachten, die wieder ganz in die Sphäre der Dämonenvorstellungen herabgesunken sind, weil in ihnen lediglich irgendein Ortsdämon den Namen einer historischen Person angenommen hat. So verdankt die Sage vom Kaiser Rotbart im Kyffhäuser offenbar nur dem Namen des alten, im Gedächtnis des Volkes weithin bekannten Hohenstaufen ihre Verbreitung und ihre Dauer gegenüber andern, mehr oder minder anonymen Berg- und Höhlengeistern, von denen sie ihrem sonstigen Wesen nach kaum verschieden ist. Das gilt natürlich in weit verstärktem Maße von der historischen Heldensage, bei der außer geschichtlichen Personen und Landschaften auch geschichtliche Ereignisse auf die Mythenbildung gewirkt haben.

Unter jenen einfacheren Formen der zwischen Dämonenvorstellungen und geschichtlicher Mythenbildung mitten inne liegenden Erzählungen bildet nun diejenige, die wir oben als die der novellistischen Ortssage bezeichnet haben, offenbar die nächste Vorstufe bei der Entstehung des Stoffs historischer Heldensagen (vgl. oben S. 344). Außer Person und Ort ist in ihr in der Regel nichts oder höchstens ein einzelner Zug historisch. Aber sie ist mit irgend einem, meist zuvor schon in der Tradition vorhandenen novellistischen oder märchenhaften Inhalt verbunden, so daß sich das durch die Tradition verstärkte Beharrungsvermögen solcher Erzählungsstoffe auch auf die Ortssage überträgt. Da nach der allgemeinen Entwicklung dieser Erzählungsformen die Novelle aus dem Märchen entsprungen ist, so dürfen wir demnach vermuten, daß in der Übertragung historischer Personen und Ortschaften in das Märchen ursprünglich diese Vorstufe historischer Heldensage entstanden sei, wie sich denn ja auch in einzelnen Fällen ein solcher Zusammenhang mit weitverbreiteten Märchenmotiven noch unmittelbar nachweisen läßt (S. 345 f.). Doch die aus der Erinnerung an eine einzelne Persönlichkeit und aus einem geläufigen mythischen oder novellistischen Stoff zusammengesetzte Erzählung kann ihrer Natur nach nicht von dauerndem Bestand sein. Sobald die Erinnerung an jene Person aus dem Gedächtnis der lebenden Generation ausgelöscht ist, wird auch die Sage allmählich vergessen oder aber auf eine andere, dem Kreis der geschichtlichen Überlieferung näher liegende Persönlichkeit übertragen. So sind die historischen Ortssagen, die an die Namen der alten

deutschen Kaiser, besonders der Ottonen, geknüpft waren, sämtlich verschollen. Von ihrer einstigen Verbreitung zeugen zumeist nur noch die alten Städtechroniken und sonstige Berichte mittelalterlicher Schriftsteller. Dennoch ist diese Quelle der Sagenbildung heute noch nicht versiegt. Nur hat sich die gleiche Mythenbildung der noch in der Erinnerung lebenden, der Gegenwart näher liegenden historischen Personen bemächtigt. So sind von Friedrich dem Großen, Joseph II. und Franz I. von Österreich, von Napoleon, endlich von Kaiser Wilhelm I. und Bismarck bekanntlich mancherlei Erzählungen in Umlauf gewesen und sind es zum Teil noch heute, die den nämlichen sagenhaften Charakter besitzen. Doch zeigen solche ursprünglich wohl aus lokaler Tradition entstandene Sagen, genau wie so viele Märchen, die Neigung zur Wendung ins Scherzhafte: die Sage wird dann zur Anekdote. Immerhin kann sie gelegentlich auch einen ernsthaften Charakter bewahren und sich sogar der dämonenhaften Abart solcher Lokalsagen wieder nähern [1]). In derartigen novellistischen oder anekdotenhaften Einzelsagen kommt nun besonders die Übertragung des sagenhaften Stoffs von einer Persönlichkeit auf eine andere der Erhaltung des Inhalts der Sage zu Hilfe. Und da solche Übertragungen auch bei der vorgeschichtlichen Entstehung

[1]) So erzählt W. Bode in seinen »Stunden mit Goethe« (1908) folgende Geschichte, die in Weimar noch lange nach Goethes Tode im Volke verbreitet gewesen sei: »Dereinst machte einmal Großherzog Karl August mit seiner Geliebten einen Spazierritt, wobei diese vom Pferde fiel und sofort tot war. Der Tod ging dem Fürsten sehr zu Herzen, und er wünschte noch einmal ihren Geist sprechen zu können. Er bat daher Goethe, diesen zu zitieren. Nur widerstrebend gab Goethe nach. Beide schlossen sich nächtlicher Weile in dem bekannten Borkenhäuschen im Weimarer Park ein. Goethe las die Beschwörung unter allerlei geheimnisvollen Symbolen aus einem Buche vor. Endlich erschien der Geist in weißem Schleier unter den Bäumen. Aber Karl August erschrak so sehr, daß er Goethe dringend bat, den Geist wieder verschwinden zu lassen, was diesem, da er das dazu nötige Wort lange nicht finden konnte, nur mit vieler Mühe gelang. Karl August soll aber gesagt haben: einmal einen Geist zitiert und nie wieder!« Diese Geschichte läßt uns die Bildung einer solchen Einzelsage, der es sogar an uralten mythologischen Motiven nicht fehlt, noch deutlich inmitten ihrer Entstehungsbedingungen sehen. Ein ähnlicher Sturz vom Pferde, der sich in irgendeinem andern Fürstenhause ereignete, hat nach Bode, indem er auf den Weimarer Hof übertragen wurde, wahrscheinlich den Stoff zum ersten Teil der Geschichte geliefert. Die in der Weimarer Bevölkerung verbreitete dunkle Kunde von der Beschwörungsszene im Faust ließ dann die Vorstellung des beschwörenden Zauberers auf den Dichter selbst übertragen. Das Übrige tat die poetische Ausschmückung hinzu, die der glücklichen Lösung der Geisterszene bedurfte.

historischer Sagen nicht gefehlt haben werden, so erklären sich zum Teil hieraus schon die Übereinstimmungen, die wir in Sagen von sonst verschiedenem Inhalt antreffen, während andere bald in den allgemein verbreiteten Motiven der Mythenbildung, bald endlich in jenen Mythenwanderungen ihren Grund haben können, die uns so vielfach schon bei dem Mythenmärchen begegnet sind.

Zu diesen Bedingungen kommt nun, als die für die Entstehung der historischen Heldensage entscheidende, der Eintritt großer geschichtlicher Ereignisse, deren Erinnerung weit über die Grenzen einzelner Orte und Landschaften hinausreicht, und die den Personen, die im Mittelpunkt solcher Ereignisse stehen, auch bei der Nachwelt ein länger dauerndes Gedächtnis sichern. Was hierbei, wie uns die geschichtlich kontrollierbaren Beispiele zeigen, am treuesten bewahrt bleibt, das sind, neben den Städten und Landschaften, die den Schauplatz der Ereignisse gebildet haben, die Namen einzelner Persönlichkeiten, die bei diesen Ereignissen eine entscheidende Rolle spielten. Hier folgt also die Heldensage durchaus den Spuren der ihr vorausgehenden vergänglicheren historischen Ortssage. Sie folgt ihr aber auch darin, daß alles, was außerhalb dieser Beziehung auf historische Orte und Personen liegt, vor allem also die Vorgänge selbst und ihr Zusammenhang, der Mythenbildung angehört, in die höchstens noch einzelne, vom Licht geschichtlicher Erinnerung bestrahlte Ereignisse verwebt sind, wie etwa in der troischen Sage die Eroberung Ilions, in der Dietrichsage die Ravennaschlacht, in der Nibelungensage der Untergang des Burgundenreichs und der Tod Attilas. Aber die Erzählung solcher der wirklichen Geschichte angehörender Begebenheiten ist sagenhaft, und ihre Verknüpfung liegt zumeist gänzlich außerhalb der Geschichte. Dagegen kann das einzelne Ereignis leicht Assoziationen mit andern, fernliegenden historischen Vorgängen anregen, die nun die Sage in sich aufnimmt, wiederum nach Analogie jener Verwebungen, die schon bei den novellistischen Ortssagen beobachtet werden.

So besteht die ausgebildete historische Heldensage aus einer Verbindung von Mythus, Geschichte und Dichtung, in der jeder dieser Bestandteile auf den andern, neue Verbindungen auslösend, zurückwirkt, alle zusammen aber die dichterische Phantasie zu gesteigerter Tätigkeit anregen. Gerade da, wo sich der Sage der Zugang zur

Geschichte eröffnet, fällt darum nicht dieser selbst, sondern der Dichtung die führende Rolle zu. Die mythische Heldensage mag lange Zeit, ähnlich dem Märchen, nur in mündlicher Tradition leben; der historischen bemächtigen sich, unter dem Antrieb des Eindrucks der geschichtlichen Vorgänge, Romanze und Epos. Darum läßt sich aber auch hier die Sage von ihrer dichterischen Gestaltung überhaupt nicht mehr loslösen, sondern diese bildet einen integrierenden Bestandteil der Sage selbst. Immerhin müssen in der psychologischen Entwicklung die mythischen und die historischen Bestandteile als die primären Elemente vorausgesetzt werden, aus deren Verbindung durch die Dichtung dann die Sage selbst erst entsteht. Hiernach sondern sich denn auch die historischen Sagen nach der Stellung jener beiden Bestandteile in zwei Gruppen, die wir nach ihren Repräsentanten in der deutschen Dichtung als die Sagen vom Nibelungentypus und vom Dietrichstypus unterscheiden können. Bei der ersten Form bildet eine mythische Heldengestalt und ein mit dieser verbundener mythischer Stoff, der nach allen seinen Eigenschaften ursprünglich ein Mythenmärchen ist, den Kern der Sage. Um diesen Kern haben sich dann geschichtliche Erinnerungen neben Spuren ursprünglich vielleicht selbständig gewesener Lokalsagen gelagert. Bei dem zweiten Typus bildet eine geschichtliche Persönlichkeit mit irgendwelchen an sie geknüpften Erinnerungen oder aber, und dies vor allem bei den ausgebildeteren Formen dieses Typus, ein in der Tradition lange nachwirkendes geschichtliches Ereignis, um das sich eine Mehrheit historischer wie mythischer Helden gruppieren kann, den Kern der Sage. Hier lagern sich dann um diesen historischen Kern teils mythische Elemente teils andere, urprünglich unabhängige Lokalsagen, worauf diese einzelnen Züge wieder durch die Dichtung weitergeführt und zu einem Ganzen verbunden werden. Damit, daß gerade bei der vollkommeneren Form dieser Sagen der historische Kern nicht durch eine einzelne Persönlichkeit, sondern durch ein einzelnes besonders eindrucksvolles Ereignis gebildet werden kann, hängt zugleich die wachsende Zahl der Helden zusammen, die an jenem geschichtlichen Vorgang teilnehmen. In diesem Sinne entspricht der Inhalt der Ilias offenbar dem im eigentlichsten Sinne historischen Typus, wenn es auch zweifelhaft ist, welche und wie viele ihrer führenden Helden historisch oder mythisch sind, und ob-

gleich sich auf die wahrscheinlich mythische Gestalt des Achilleus ein großer Teil des Interesses konzentriert. Denn auch die Taten des Achill besitzen in dem Epos nur mit Rücksicht auf jenes historische Ereignis, den Kampf um Troja, ihre Bedeutung. Und dasselbe gilt schließlich für die Odyssee, die in ihrem die Heimkehr aus Troja an einem einzelnen der Helden behandelnden Hauptthema die Schlußepisode des großen Ereignisses zum Inhalt hat. Mag aber der Held selbst vielleicht eine mythische Gestalt sein, in den Augen der Dichter und in denen der Hörer und Leser noch lange nach ihm war er jedenfalls eine historische Persönlichkeit, die in der Erzählung sogar den Zauberabenteuern, die ihm widerfahren, als ein wirklicher Mensch gegenübersteht. Zugleich zeigt dieses Beispiel, wie übrigens nicht minder die noch unausgebildete, nicht über die lose Aneinanderreihung einzelner Abenteuer hinausgelangte Dietrichssage, daß der Reichtum an mythischen Episoden von der Frage, ob der Kern der Sage selbst mythisch oder historisch sei, relativ unabhängig ist.

e. Die Varianten der Nibelungensage.

Unter den erwähnten typischen Formen läßt nun die Nibelungensage nicht bloß den mythischen Kern, sondern auch die Einflüsse, die eine wechselnde Kulturumgebung auf die Sagenbildung ausübt, besonders deutlich hervortreten, weil sie uns bekanntlich in mehreren, darunter hauptsächlich zwei schon äußerlich sehr abweichenden Fassungen vorliegt, der nordischen der Edda und der oberdeutschen des Nibelungenliedes, die beide aus der ursprünglichen fränkischen Heimat der Sage nach weit entfernten Ländergebieten zu verschiedenen Zeiten gewandert und in wesentlich verschiedene Kulturumgebungen verpflanzt worden sind. Dies sind Bedingungen, die vor allem auf die poetische Behandlung und Ausschmückung der Sage, dann aber doch auch auf diese selbst vor allem in jenen mehr fluktuierenden Bestandteilen zurückwirken mußten, in denen Glaube und Sitte der Zeit jeweils für sie bestimmend wurden. Was in diesen verschiedenen Fassungen der Sage innerhalb der ihr von Hause aus mitgegebenen geschichtlichen Umrahmung als der gemeinsame Kern der Erzählung zurückbleibt, das wird demnach um so mehr als ihr ursprünglicher Inhalt betrachtetet werden können, der hier nur jedesmal gewissermaßen von einem verschiedenen Standorte aus auf jenen historischen

Hintergrund projiziert wurde. Dieser Kern der Sage, der in allen ihren Fassungen, unabhängig von jenem historischen Hintergrund, den eigentlichen Inhalt der Handlung bildet, ist aber ein rein mythischer: es ist der Held, der sich selbst ein Schwert von zauberkräftiger Macht schmiedet, damit einen furchtbaren, einen Goldhort hütenden Drachen besiegt, durch den Zauber, der dem Blut des Drachen eigen ist, unverwundbar wird, und dann auf Abenteuer ausgeht, um hehre und holde Frauen zu gewinnen, die stolze Brunhild, die alle Freier abweist, und die liebliche Gudrun-Kriemhild, deren neidvolle, nach seinem Goldschatz lüsterne Brüder ihm den Untergang bereiten, worauf sie endlich selbst der solchem Frevel gebührenden Strafe verfallen. Dieser mythische Kern ist als Ganzes wie in seinen einzelnen Zügen das echte Abenteurmärchen, wie es, von Stufe zu Stufe der wechselnden Kulturumgebung sich anpassend, in seinen Grundmotiven wenig sich ändert. Aber diese uralten Motive des Glücksmärchens sind durch die Erhebung der Helden in die Höhe nordischer Recken und mittelalterlicher Ritter, durch die Züge heroischen Frauentums und schwärmerischer Frauenverehrung, durch die aus christlichen Vorstellungen und altheidnischem Heldentum seltsam gemischten Ehr- und Tugendbegriffe der Zeit, endlich nicht zuletzt durch jenen Hintergrund gewaltiger Völkerkämpfe, auf den der alte mythische Stoff projiziert ist, zu imponierender Höhe gehoben; und neue, einer reicheren Geisteskultur angehörende, rein menschliche Triebfedern des Handelns sind mit den alten Zaubermotiven verwebt worden. So die Motive der Liebe und Eifersucht, wie sie besonders im Streit der Fürstinnen das tragische Ende wirkungsvoll vorbereiten, und vor allem der tragische Ausgang selbst, der von jenem Streite an, ganz im Gegensatz zu dem die Erwartung des glücklichen Endes niemals täuschenden ursprünglichen Abenteuermärchen, den Ereignissen als düstere Ahnung voranschleicht. Das ist natürlich nicht das ursprüngliche Mythenmärchen mehr. Aber es ist sein Inhalt in der Form, die er unter dem Einflusse dieser christlich-heidnischen Kultur annimmt, die die christliche Frömmigkeit mit dem streitbaren und gewalttätigen, nächst der eigenen Ehre die Treue gegen den Genossen auf das höchste schätzenden Germanentum vereinigt.

Wie weit entfernen sich nun aber trotz des gemeinsamen mythischen Kerns und des übereinstimmenden historischen Hintergrundes diese

auf dem Boden des alten Mythenmärchens entsprossenen Sagen in dem besonderen Kolorit der Zeit und ihrer Kultur! Dieses besondere Kolorit besteht jedoch nicht etwa darin, daß der Inhalt der Sage selbst oder die geschichtliche Umgebung, in die der Inhalt gebracht ist, wesentlich andere wären; sondern das mythologische Medium ist ein anderes geworden, in das beidemal der eigene mythische Gehalt der Sage gehüllt ist. In der nordischen weht noch der Hauch der nordgermanischen Göttersage. Freilich nicht in ihrer ursprünglichen, lebenskräftigen Gestalt — in ihr kennen wir sie ja überhaupt nicht — sondern in der Form jener Dichtung, in der die nordischen Skalden die Erinnerung an sie in einer christlich gewordenen Welt festzuhalten suchten. So bildet denn die Siegfriedssage dieser nordischen Überlieferung nur einen Ausläufer der inmitten des Göttermythus beginnnenden Sage vom Geschlecht der Wälsungen, dessen letzter Sproß der Held selbst ist. Der Schatz der Nibelungen ist zur Goldsühne geworden, den die Götter für begangene Blutschuld dem Vater des den Schatz hütenden Drachen dereinst geboten. Odin selbst greift, soweit das auch ihn bindende Schicksal es gestattet, hilfreich in die Unternehmungen des Helden ein: dessen Schwert ist ein Geschenk des Gottes an seine Ahnen, sein Roß stammt von dem Zauberroß des Gottes ab. Die im verzauberten Schloß schlafende Königstochter des Märchens ist zur Walküre, ihr Schloß zu dem von der Waberlohe umgebenen Fels geworden, in der jene zur Strafe ihres gegen das Gebot des Göttervaters begangenen Fehls so lange in Schlummer versenkt bleibt, bis ein Held sie befreit, der das Fürchten nicht kennt.

Ganz anders die oberdeutsche Fassung der Sage. Wohl fehlt es auch hier nicht an mythologischem Beiwerk, das der eigenen Umgebung entstammt. Aber wie das Christentum selbst in der Zeit, in der hier die Sage durch die Dichtung geformt wurde, die alten heidnischen Götter ausgetilgt hatte, während es die niedrigere Dämonenwelt bestehen lassen mußte, so hat die deutsche Dichtung das Geschlecht der Elbe, Zwerge, Riesen und Drachen, die Nebelkappen und Zauberwaffen bewahrt. Gleichwohl werden auch diese Bestandteile zurückgedrängt. Das Drachenabenteuer mit dem zauberkräftigen Bad im Drachenblut wird nur als ein Ereignis vergangener Tage erzählt. Dafür sind die rein menschlichen Züge besonders in den

Charakteren der Frauen und in der Schilderung des Werdens und Wachsens ihrer Leidenschaften um so lebendiger. In nichts tritt aber dieser Unterschied der beiden Gestaltungen der Sage wohl so sprechend hervor wie in der abweichenden Fassung desjenigen Zugs, den beide mit den verwandten Märchenformen gemein haben, und in dem sie doch ebenso voneinander wie von diesen abweichen. Das ist die Erzählung, wie Siegfried um Brunhilde wirbt. Das Märchen kennt hauptsächlich drei Arten von Abenteuern, in denen der Held eine Jungfrau, um die sich andre vergebens bemühen, gewinnen kann. Bei der ersten Form schläft die Jungfrau in einem unzugänglichen Schlosse so lange einen über sie verhängten Zauberschlaf, bis der für sie bestimmte Jüngling, vor dem alle Hindernisse zurückweichen, sie erlöst. Das ist das Märchen vom Dornröschen- und Schneewittchentypus, wie es sich in zahlreichen Varianten in der Märchenliteratur der Kulturvölker vorfindet [1]). Bei der zweiten Form stellt eine vielumworbene stolze Jungfrau Aufgaben: der Held, der diese löst, gewinnt sie; wer sie aber nicht löst, ist dem Tode verfallen. Das ist der Typus der ebenfalls über die ganze Welt verbreiteten Aufgaben- und Rätselmärchen [2]). Endlich bei der dritten Form ist die Jungfrau von einem Drachen oder andern Ungeheuer geraubt, und der Held befreit sie aus dessen Gewahrsam. Das ist das besonders in altindischen und ägyptischen Märchen vorkommende Motiv, das aber in mannigfaltigen Varianten auch anderwärts nicht fehlt [3]). Nun ist es bemerkenswert, daß jeder dieser Märchentypen in einer der überlieferten Fassungen der Nibelungensage vertreten ist: der Typus der Erweckung der Jungfrau aus dem Zauberschlaf in der nordischen, der Typus der für ihre Gewinnung das eigene Leben als Spielpreis einsetzenden Freier in der deutschen Nibelungensage, und endlich der dritte Typus, die Befreiung der Jungfrau aus dem Gewahrsam des Ungeheuers, das sie geraubt, im »Lied vom hürnen Seyfried« und dem mit ihm in wesentlichen Zügen übereinstimmenden Sieg-

[1]) Grimm, Nr. 50, 53, 62, 97 (S. 57). Dazu von Hahn, Neugriechische Märchen Nr. 13, 32. Grundtvig, Dänische Märchen, S. 133—170.

[2]) Grimm, Nr. 12, 114. von Hahn, Nr. 63, 114. Grundtvig, S. 14—15. Wlislocki, Märchen und Sagen der transsylvanischen Zigeuner, Nr. 47.

[3]) Vgl. z. B. Grimm, Nr. 12, 88, 129, 163 (S. 259). von Hahn, Nr. 22, 64, 70 (S. 53). Schott, Walachische Märchen, Nr. 10. Wlislocki, Nr. 12, 13 (S. 33), 23.

friedslied des «kleinen Heldenbuchs», wo demnach der Held zweimal einen Kampf mit Drachen besteht, zuerst, indem er den den Goldschatz hütenden Drachen erlegt, dann, indem er Kriemhild, die hier zugleich an Brunhildens Stelle getreten ist, aus der Gefangenschaft eines geflügelten Drachen befreit, der sie geraubt hat. So gehört dies Motiv des siegreich freienden Helden zwar zu den konstantesten Bestandteilen der Sage; aber es variiert zugleich in den verschiedenen Fassungen in einer das jedesmalige mythologische Medium spiegelnden Weise: an die Stelle des Feuerzaubers, der vor dem zur Befreiung bestimmten Helden nach göttlichem Ratschluß von selbst schwindet, tritt in der mittelalterlichen deutschen Heldensage das Kampfspiel, bei dem die Tarnkappe zum Zweck der trügerischen Verwechslung mit dem König ihre Zauberdienste tut, im übrigen aber die Stärke des Helden über die der gewaltigen Jungfrau den Sieg davonträgt; endlich in der später verbreiteten Sage wiederholt sich auch hier das weiten Volkskreisen besonders zusagende, in der Legenden- und Sagendichtung darum immer wiederkehrende Motiv des Kampfs mit dem Drachen. In diesen Variationen entspricht nun jede der drei Gestaltungen dieser Episode einem jener viel gewanderten Märchentypen, die, nur jeweils wechselnd nach Zeit und Umgebung, ohne alle Frage existiert haben, lange bevor es eine Nibelungensage in den uns heute überlieferten Formen gab. Nicht minder gilt das von den andern Elementen der Sage, die zu diesem Motiv der durch Kampf oder Überwindung eines Zaubers zu erringenden Braut hinzutreten. So anscheinend von dem Feuerzauber, der die schlafende Brünhild gefangen hält, wo die Feuerlohe der Dornhecke entspricht, der Schlafdorn, den Odin in Brunhildens Gewand stößt, der Spindel, die Dornröschen samt ihrem Schloß in Schlaf versenkt. Mag es auch zweifelhaft scheinen, ob diese spezifischen Züge, die das von den Brüdern Grimm im hessischen Lande aufgezeichnete Märchen mit der Sage der Edda gemein hat, in die nordische Heldensage, oder ob sie umgekehrt aus dieser in eine der zahlreichen Varianten des Märchens von der schlafenden Königstochter übergegangen seien, — dieser Märchentypus überhaupt ist so verbreitet und in den meisten seiner Einzelgestaltungen offenbar so unabhängig von der Sage, daß hier so gut wie in den andern Fassungen des Motivs der Gewinnung der Braut das Märchen mindestens in seinen allgemeinen von der

Sage verwerteten Zügen dieser vorangegangen ist. Auch hier ist dann bei diesem Übergang nicht der eigentliche Stoff des Märchens verändert, sondern nur teils durch die Verbindung vieler Märchenmotive miteinander, teils durch die Versetzung in eine veränderte Kulturumgebung umgestaltet worden.

f. Die Ilias. Übergänge der Helden- in die Göttersage.

Liegen diese Bedingungen des Werdens und Wachsens aus ihren mythologischen Vorstufen bei der deutschen Heldensage durch die neben einander hergehenden geschichtlichen und sagenhaften Überlieferungen verschiedenen Ursprungs deutlich genug vor Augen, um auf den allgemeinen Gang dieser Entwicklung zurückschließen zu können, so verhält sich dies nun freilich anders bei der an sich auf einer höheren Stufe dichterischer Gestaltung des ursprünglichen mythischen und geschichtlichen Inhaltes stehenden historischen Heldensage der Griechen. Sie ist uns für den troischen Sagenkreis vornehmlich in den die zwei Hauptepisoden, den Kampf um die Stadt und die Heimkehr der Helden, schildernden Dichtungen der Ilias und Odyssee erhalten. Hier ist vor allem in der Ilias deutlich jener Typus historischer Sage vertreten, bei dem das Geschichtliche den Kern bildet, zu dem das Mythische in einer Fülle wechselnder Bilder hinzutritt. Von ihnen sind dann einzelne anscheinend mehr durch das Bedürfnis nach poetischer Einheit als durch ein in den historischen oder mythischen Bestandteilen selbst liegendes Motiv in den Vordergrund gestellt: so in der Ilias der Zorn des Achilleus, in der Odyssee das Streben des Helden nach der seiner harrenden heimischen Insel. Gerade das sind Züge, die wahrscheinlich ganz und gar der poetischen Erfindung angehören. Mag diese auch in ihrer allgemeinen Richtung durch den natürlichen Gang der Ereignisse bestimmt sein, im einzelnen schaltet sie vollkommen frei mit ihrem Stoff. So bildet in der Ilias das Motiv des Streits der führenden Helden um die erbeuteten Frauen mit den weiteren Folgen, die sich daran anschließen, das Mittel, durch das die Dichtung den historischen Stoff zu einem Ganzen verbindet. Demgegenüber besitzen die mythischen Elemente eine sekundäre Bedeutung. Die Handlung als solche würde auch ohne sie möglich sein, wenngleich allerdings dadurch der eigentümliche Charakter des Epos, durch den

sein Inhalt nicht bloß ein poetisches Bild der Geschichte, sondern auch ein solches der Lebensanschauung seiner Zeit ist, verschwände. Diese den historisch-poetischen Kern umgebenden mythologischen Elemente sind übrigens von zweierlei Art: die einen bestehen in der Erhebung einzelner der führenden Helden zu Heroen. Zunächst werden sie durch ihre Geburt und Jugendgeschichte, dann durch ihre eigenen mythischen Attribute, die Zauberwaffen und sonstigen Zaubermittel, über die sie verfügen, endlich durch ihre Entrückung zu den Göttern allmählich aus menschlichen zu göttlichen Helden. Von hier aus ist dann nur noch ein kleiner Schritt zu einem ihnen gewidmeten Kultus. Der Antrieb zu dieser Heroisierung der Helden fehlt der historischen Heldensage schon in jener noch vorwiegend durch Geschichte und Dichtung bestimmten Form, wie sie die Ilias bietet, nicht, und für den Zusammenhang mit der mythischen Sage ist es bezeichnend, daß auch hier der am hellsten von der verherrlichenden Dichtung bestrahlte Held Achilleus eine mythische Gestalt ist. Seine Abstammung von der Nereide Thetis, die Erziehung durch den Kentauren Chiron, die Ausstattung mit den von Hephästos selbst geschmiedeten Waffen, Züge, zu denen die jüngere Sage noch jene Unverwundbarkeit hinzufügt, die er durch die Zaubersalbe seiner göttlichen Mutter besitzt, und von der nur die Körperstelle ausgenommen ist, an der ihn der tötliche Pfeil des Paris wirklich treffen muß, die Ferse. Erinnert doch vor allem dieser letzte Zug so auffallend an die nordische Siegfriedssage, daß man sich versucht fühlt, an einen durch Sagenwanderung vermittelten Zusammenhang zu denken. Immerhin, erweisen läßt sich dieser nicht, wenn er auch möglich ist. Die Vorstellung von unverwundbar machenden Zaubermitteln, die uns ebenfalls in der Jasonsage begegnete, ist weit verbreitet, und sie bildet zu allen Zeiten, wo der Kampf mit den Waffen und die Wehrhaftigkeit eine hervorragende Rolle spielen, das natürliche Komplement der unwiderstehlichen Zauberwaffen. Wo aber der Held schließlich doch dem Tode verfällt, da ist wiederum das Verhängnis, daß eine Stelle des Körpers von dem schützenden Zauber unberührt geblieben, ein mythologisches Auskunftsmittel, das mit andern Formen, in denen in Märchen und Sage ein Zauber schwindet oder versagt, nahe verwandt ist. So wird im Zaubermärchen ein Schlag mit der Zauberrute durch einen Gegenzauber

wieder aufgehoben (S. 162 f., 188), oder der Held ist, wie im nordischen Baldermythus, gegen alle Geschosse gefeit, nur der einsam wachsenden Mistel, die bei dem Schutzzauber übersehen wurde, muß er erliegen. Die spätere epische Dichtung der Griechen hat nicht nur diese mythischen Züge, sondern sie hat auch die Anzahl der Helden, die solche an sich tragen, immer mehr gesteigert, und sie hat schließlich ganz mythologische Gestalten, wie den äthiopischen Memnon und die Amazone Penthesilea, hinzutreten lassen. Dabei eröffnen sich nun vornehmlich zwei Wege, um die Helden der historischen Sage zu Heroen zu erheben: der eine besteht in der von den Griechen mit Vorliebe gepflegten Genealogie, die den Helden unmittelbar oder mittelbar durch seine Ahnen auf einen göttlichen Erzeuger zurückführt; der andere darin, daß man ihn bei seinem Tode zu den Göttern entrückt werden läßt. Geburt und Tod werden dann aber wieder in dem Sinne in Verbindung gebracht, daß die göttliche Herkunft auch die Anwartschaft auf die endliche Apotheose in sich schließt. So wurden in der späteren Ausgestaltung der trojanischen Sage die Helden der Achäer wie der Troer nach und nach in solchem Umfange heroisiert, daß schließlich nur wenige übrig blieben, denen nicht diese Umwandlung zu teil geworden wäre. Zwei Umstände mochten diesem Vorgang zu Hilfe kommen: die natürliche Neigung zur Verstärkung der Heldeneigenschaften ins Übermenschliche, die an den schon vorhandenen Heroen ihre Vorbilder fand, und das Streben der einzelnen griechischen Landschaften, die Helden, als deren Heimat sie sich nach der Sage betrachten durften, als göttliche Beschützer ihrer Gaue und Städte zu verehren. So mochten vielfach die im Epos verherrlichten Heroen die alten Ortsdämonen als deren einer kriegerischen Zeit besser entsprechende Nachfolger ablösen. Dieser zweite Weg der Heroisierung konnte aber endlich in einzelnen Fällen noch mit einem dritten zusammentreffen. Unter den teils historischen teils mythischen Namen der Helden mochten wohl auch solche sein, die, schon bevor sie in die große historische Heldensage aufgenommen waren, als lokale Heroen eine kultische Verehrung genossen, so daß sie, ihrem Ursprung aus dem Ahnenkult gemäß, auch in der Sage zunächst mehr die Bedeutung von Repräsentanten der an dem Krieg beteiligten Stämme als die individueller Helden besaßen, wobei ihnen dann der Anspruch auf kultische Verehrung

um so mehr erhalten blieb. Daß auf diese wachsende Entwicklung des Heroentums schließlich das Epos selbst und das ihm aus dem alten Ahnenkultus überkommene Streben nach einer Verherrlichung der Ahnen der Fürsten und Vornehmen, vor denen der Sänger seine Heldenlieder erklingen ließ, mitwirkte, entspricht einem natürlichen Zug aller Volksepik[1]). Kann sich der Angehörige eines hervorragenden Geschlechts, dem das Lied zu gefallen sucht, selbst nicht mehr eines unmittelbaren göttlichen Ursprungs rühmen, so will er diesen doch seinem Urahnen gesichert wissen. Welche Bedeutung dieses genealogische Moment bei den Griechen überhaupt besaß, ersieht man noch aus den späteren Mythographen, die sorgfältig alle Angaben der Dichter über solche Abstammungen zusammentragen. Göttlichen oder halbgöttlichen Ursprungs ist nach Apollodors Genealogien jeder Held. Schließlich aber führen alle diese Stammbäume auf Zeus zurück, der hier im buchstäblichsten Sinne zum »Vater der Götter und Menschen« wird.

Wichtiger als dieses der Heldensage immanente Streben der Erhebung des Helden zum Heroen, das von der Sage aus auf das Epos und von diesem wieder auf die Sage zurückwirkt, ist jedoch eine zweite, diese erste besonders in der älteren Sagenüberlieferung, wie sie die Ilias bietet, sichtlich einschränkende Eigenschaft. Sie besteht in dem Zurücktreten jener Wunder- und Zaubermotive, die vor allem die mythische Sage, dann aber auch noch die historische, so lange sie einen mythischen Kern birgt, beherrschen. Daß diese Vermenschlichung, die in gewissem Sinne eine Rationalisierung derselben genannt werden könnte, zu dem Streben nach Heroisierung der Helden in einem Gegensatze steht, zeigt sich auch darin, daß, sobald die letztere Tendenz die Oberhand gewinnt, wie es in der späteren Sage und Dichtung geschieht, auch die alten Motive des Zaubermärchens abermals stärker hervortreten. Das geschieht ja schon in den Märchen der Odyssee, wenngleich diese immerhin hier bloße, noch dazu nachträglich erst von dem Helden seinen phäakischen Gastfreunden erzählte Episoden einer sonst dieses Zauberapparates entbehrenden Haupthandlung sind. In der Ilias, die wir hier als die typische Gestaltung dieser historisch-poetischen Form der Helden-

[1]) Vgl. Teil I, S. 386 ff. (2. Aufl. Bd. 3, S. 407 ff.).

sage betrachten dürfen, sind es dagegen durchaus nur menschliche, wenn auch in noch so leuchtenden Farben geschilderte Züge, die uns an den Helden begegnen. Selbst die am ehesten mythisch angehauchte Gestalt des Achill macht davon im Verlauf der Begebenheiten keine Ausnahme. So sind Zauber und Wunder aus der Lebenssphäre der Helden selber so gut wie ganz beseitigt. Doch sie sind nur verschwunden, um zu den Göttern hinüberzuwandern, die diesem Kampf mit leidenschaftlicher Teilnahme zusehen, die einen den Achäern, die andern den Troern geneigt, so daß der Streit der Helden zugleich ein Wettstreit der Götter ist, bei dem nur Zeus zwischen den beiden Parteien steht, um, auf welcher Seite es auch sei, allzu großem Frevel zu wehren, im übrigen aber das vorausbestimmte Geschick sich erfüllen zu lassen. Darum treten hier ungleich mehr als in der rein mythischen Heldensage, wo der Held selbst über Zauberkräfte gebietet oder zauberhafte dämonische Wesen bekämpft, die Götter mit in den Vordergrund der Handlung, und dies geschieht nicht mehr in vereinzelten Taten, die hier dieser, dort jener Gott vollführt, sondern die Götter bilden einen wohlgeordneten Götterstaat, der, wenn auch erhaben über dem Menschen, doch nach dem Vorbild menschlichen Zusammenlebens gedacht ist. In dieser Göttergemeinschaft erscheint nun jeder Gott mit bestimmten persönlichen Eigenschaften ausgestattet, von den gleichen Motiven der Liebe und des Hasses, des Wohlwollens und des Neides bewegt wie die Helden selbst, die die Vorbilder dieser Götterwelt sind. So ist es vor allem die historische Heldensage, die die Götter in dem Maße menschenähnlicher macht, als sie aus der eigenen Sphäre menschlichen Tuns das übermenschliche Wunder verschwinden läßt. Indem sie nun aber dieses den Göttern zuteilt, erhebt sie dieselben, während sie sie vermenschlicht, gleichzeitig zu übermenschlichen Wesen, zu denen der Mensch in der Not seine Zuflucht nimmt, und deren Hilfe er durch Opfer und Gebet erringen kann. So entwickelt sich das Bild des Gottes, wie es unter der unmittelbaren Wirkung der Heldensage und ihrer dichterischen Wiedergabe im Epos sich gestaltet hat. Der Held der Sage mit allen ihn über das Mittelmaß der Menschen erhebenden und dennoch rein menschlichen Eigenschaften ist das Urbild des persönlichen Gottes. Auf diesen sind nun aber nicht bloß die Heldeneigenschaften nochmals in einem das Maß

des menschlichen Helden übersteigenden Grade hinübergewandert, sondern es sind ihm auch die Mittel von Wunder und Zauber um so mehr zu eigen gegeben, je mehr sie aus der Sphäre des menschlichen Tuns verschwanden. Doch bei diesem Übergang sind auch sie zu einer höheren Stufe erhoben worden: der niedrige Zauber der irdischen Dämonen und zauberkundigen Menschen hat dem über die gewaltigen Kräfte der Natur gebietenden, an keine menschlichen Schranken gebundenen göttlichen Wunder Platz gemacht. So vollendet die Heldensage in der Übertragung des Charakters der Persönlichkeit von einer der bedeutsamsten Seiten her die Ausbildung der Göttervorstellungen. Es vollzieht sich aber zugleich in jenem Herüberwandern des Wunders vom Menschen zum Gotte eine allmähliche Sonderung der Göttersage von der Heldensage und in ihr eine erste Scheidung zweier großer Gebiete der Überlieferung. Die eine dieser Überlieferungen, die mit dem spezifisch menschlichen Anteil der historischen Heldensage beginnt, eröffnet den Zugang zur Geschichte. Die andere, die in der Göttersage wurzelt, vereinigt die ursprünglich aus zerstreuten Elementen der Ortssage, des Lokalkultus und der Dämonenvorstellungen vereinigte Glaubensüberlieferung. Darum ist den Griechen noch für lange Zeit Homer die älteste Quelle ihrer Geschichte wie ihres Glaubens gewesen. Die Kämpfe um Troja galten ihnen ebenso für historische Wahrheit, wie sie an die Wirklichkeit der homerischen Götter glaubten, wenn man auch manches, darunter namentlich die allzu menschlichen Taten der Götter, in Abzug bringen mochte, was der Dichtung zugute gehalten wurde. Hierin hat jedoch das griechische Denken nur in der ihm eigenen Richtung einen Weg eingeschlagen, der bei allen Kulturvölkern schließlich der gleiche ist. Die aus Mythus, Dichtung und einem wechselnderen Anteil wirklicher Geschichte gewebte älteste Überlieferung gilt gleichzeitig als Stammes- und als Glaubensüberlieferung; und wie der Mythus noch für ferne Generationen die Geschichte der Vergangenheit der Völker umhüllt, so bleiben Mythus und religiöser Kultus, ähnlich wie sie in jenen Anfängen einander ergänzen, so auf unabsehbare Zeit, wenngleich in mannigfach umgewandelten Formen, aneinander gebunden.

4. Die Göttersage.

a. Anfänge der Göttervorstellungen bei den Naturvölkern.

Das Problem des Ursprungs der Göttervorstellungen pflegt leider durch den Umstand verdunkelt zu werden, daß man über diese Frage reflektiert und Beobachtungen beibringt, die sie entscheiden sollen, ohne zuvor darüber ins Reine gekommen zu sein, was denn überhaupt unter einem Gott zu verstehen sei. Viele Autoren ziehen den Umfang des Begriffs dermaßen weit, daß sie alles, was der Mensch irgendwie als eine ihm rätselhafte Macht scheut, einen Gott nennen. So rechnet man nicht bloß die Wolken und Winde, Blitz und Donner, insofern in ihnen das Walten segenspendender oder unheildrohender Kräfte gesehen wird, sondern auch Fetische, Ahnengeister, Totemtiere zu den Göttern. Der Begriff des Gottes fällt also hier vollständig mit dem des Zauberhaften zusammen. Da für den primitiven Menschen die ganze Natur von Zauber erfüllt ist, so müßte man demnach folgerichtig annehmen, den Beginn der mythologischen Vorstellungen bilde eine unendliche Vielheit von Göttern, die sich dann erst allmählich auf eine beschränkte Anzahl solcher, die in einzelnen besonders machtvollen Naturerscheinungen verkörpert seien, reduziere. Indem man jedoch diese allzu weit führende Konsequenz scheut, pflegen die Anschauungen zwischen zwei entgegengesetzten Extremen zu schwanken. Nach der einen sind die Seelen von den Göttern auszunehmen; diese entwickeln sich aber aus den Seelenvorstellungen infolge der Furcht vor den Seelen Verstorbener: das ist die animistische Variante des allgemeinen Götterbegriffs. Nach der andern ruht im Hintergrund des an sich außerhalb der Gottesvorstellungen stehenden Zauberglaubens und selbst der Vorstellungen einer Vielheit niedrigerer Naturgötter die Idee einer höchsten, in der Regel unsichtbar gedachten Gottheit: das ist die monotheistische oder — wie man sie, da sich diese reinere Gottesidee meist hinter sonstigen mythologischen Zugaben verbergen soll, vielleicht auch nennen könnte — die kryptomonotheistische Variante der Allgöttertheorie. Beide Ansichten bekämpfen sich wieder auf das äußerste. Die Animisten sehen in dem Monotheismus eine späte, erst auf der letzten Sprosse der Stufenleiter religiöser Ideen entstandene Anschauung. Die Mono-

theisten ziehen zwischen Seelenglauben und Gottesglauben eine scharfe Grenze, die sie für eine unüberschreitbare halten. Bei diesem Streit kommt jedoch eine Vorstellung zu kurz, die in Wirklichkeit weder Seelen- noch Göttervorstellung ist, wenn sie auch nach beiden Seiten Beziehungen bietet: die des Dämons. Dies hängt sichtlich damit zusammen, daß weder die Animisten noch die Monotheisten oder Kryptomonotheisten darüber Rechenschaft zu geben suchen, was man unter einem Gott zu verstehen habe. Daß aber dieser Begriff vor allem nicht mit dem des Dämons verwechselt werde, das ist, da nun einmal in den tatsächlichen Vorstellungen aller Völker diese Unterschiede existieren, und da sich, wie wir oben (S. 331, 339f.) gesehen haben, sehr bestimmte Kriterien für beide angeben lassen, sicherlich eine berechtigte Forderung. Gibt man dies zu, so muß diese Forderung selbstverständlich auch in jedem einzelnen Fall erfüllt sein, wenn man entscheiden will, ob irgendein in der mythologischen Anschauung vorkommendes Wesen ein Gott sei oder nicht.

Suchen wir nun, von jenen drei Merkmalen des getrennten Wohnorts, der unbegrenzten Lebensdauer und des selbständigen persönlichen Wesens ausgehend, die Mythen der Naturvölker auf ihren Inhalt an wirklichen Göttern zu prüfen, so kann es keinem Zweifel unterliegen: selbst das, was in diesen Mythen den Göttern am nächsten kommt, fällt seinem Hauptinhalte nach noch ganz in die Sphäre der Dämonenvorstellungen, wie die Wolken und Winde und die Gestirne. Denn es fehlt diesen Naturwesen, ebenso wie den Märchenhelden, die dem Menschen das Feuer oder andere primitive Kulturgüter gebracht, den als Schutzmächten verehrten Totemtieren, Ahnengeistern usw., nicht bloß durchaus der persönliche Charakter der Göttervorstellungen, sondern auch die äußeren Merkmale des außerirdischen Wohnsitzes und des unsterblichen Daseins treffen in der Regel nicht für sie zu. Freilich ist die Behauptung, daß alle diese Vorstellungen schützender oder drohender Mächte, von den Totemtieren bis hinauf zu den wirklichen Göttern, in direkter Linie vom Seelenglauben herstammen, nicht minder unvereinbar mit den Tatsachen. Wohl wirken hier die Seelenvorstellungen überall mit, da schließlich auch die Götter beseelte Wesen sind. Aber das eigentliche Wesen des Gottes wird durch diese Eigenschaft der Beseelung, die er mit dem Menschen selbst und mit allen andern Objekten mythologischer Apper-

zeption teilt, nicht im geringsten erklärt, wie denn ja gerade jene drei Hauptmerkmale des Gottesbegriffs gänzlich außerhalb des Umkreises der allgemeinen Seelenvorstellungen liegen.

Nun kann natürlich eine alle Naturvölker umfassende Prüfung der Frage nach dem Vorkommen von Göttervorstellungen hier nicht unternommen werden. Wir müssen uns auf einige typische Beispiele beschränken. Dabei wird es zweckmäßig sein solche zu wählen, die speziell als Zeugnisse theistischer Ideen betrachtet worden sind. Unter den von äußeren Berührungen relativ frei gebliebenen wilden Stämmen ist es zunächst die wohl der tiefsten Kulturschicht angehörende australische Rasse, bei deren Legenden von den »Muramura« um so mehr an wirkliche Götter gedacht werden könnte, als von diesen Wesen zuweilen erzählt wird, sie lebten in Sternen weiter und bestraften die Nichtbefolgung der von ihnen eingesetzten Zeremonien und die Übertretung ihrer Gebote. Dennoch ist die Vorstellung vom Übergang in Sterne hier offenbar eine sekundäre. Die eigentliche Heimat dieser Urwesen und vor allem die Stätte ihres Wirkens ist dereinst die Erde gewesen. Ihre Versetzung an den Himmel ist allem Anscheine nach nur ein dem alten Märchenmotiv der Himmelswanderung entnommener Zug, der durch das Verschwinden dieser Wesen von der Erde nahe gelegt wird. Sie selbst aber sind ganz nach dem Vorbild der Medizinmänner, nur gewaltiger als diese gedacht. Ihrem allgemeinen Charakter nach sind daher die Muramura Kulturbringer, nicht Götter. Sie gehören derselben Gattung von Fabelwesen an, wie der Rabe der nordpazifischen Indianer und andere Helden des primitiven Kulturmärchens [1]. Wenn dann bei einigen Stämmen, wie bei den Diēri, unter diesen im allgemeinen in der Mehrzahl gedachten Urwesen ein einzelnes wieder besonders hervortritt, das neben anderm, ähnlich wie Prometheus, auch Menschen geformt hat, so liegt selbst das noch ganz in der Sphäre solcher den Glauben an die Zauberkraft der Medizinmänner ins Große und Groteske übertreibenden Mythenmärchen [2]. Dasselbe gilt von den legendarischen Wesen der Melanesier, den Mana der Bank-Islands, den Vui auf Neu-Guinea, dem Qatl u. a., Zauberdämonen, die nicht bloß

[1] Howitt, The native Tribes of South East Australia, p. 394 ff. Siehe oben S. 295 ff., 305.

[2] Howitt and Siebert, The Legends of Diēri, Journ. of Anthropol. XVIII, p. 102 f.

in ihrem Wirken ganz und gar der Erde angehören, sondern die man auch, nachdem sie verschwunden sind, in der Regel in irdischen Objekten, meist in Steinen, erhalten denkt. Die den australischen verwandten sogenannten »Schöpfungsmythen«, die von ihnen erzählt werden, besitzen aber durchaus den Charakter jener Mythenmärchen, wie sie auch von andern fabelhaften Kulturhelden, dem Hasen, Raben, Coyoten usw., umlaufen[1]).

Einen Schritt weiter führen uns hier schon die in den Mythenmärchen der Prairie-Indianer Nordamerikas niedergelegten Vorstellungen, namentlich solcher, die durch die Pflege des Ackerbaus über die Stufe von Jägervölkern hinausgeschritten sind. Auch läßt sich hier deutlich die mit der Kultur Hand in Hand gehende Ausbildung der Mythen verfolgen. Wir beschränken uns darauf, aus den Mitteilungen G. Dorseys über die Pawnee, Caddo und Wichita sogleich die höchste dieser Stufen herauszugreifen. Bei den ackerbauenden Wichita trifft man nicht bloß die im ganzen Norden verbreiteten Dämonen der vier Winde und der Wolken, des Gewitters, sondern auch Legenden von einem »Mann, der nie bekannt war auf Erden«. Neben ihm steht die »Frau, die Macht hat im Wasser«. Beiden untergeordnet werden die vier Götter der Winde, ferner der Südstern als der Schützer der Krieger, der Nordstern als der der Medizinmänner, endlich der Mond als Helfer der Frauen[2]). Von diesen Wesen gilt dann der erste, der »große Unbekannte«, als der Weltschöpfer. Er scheidet Wasser und Land, findet im Osten einen Mann in einer lichten Höhle, der aus dieser befreit zur Sonne wird. Er gründet dann Dörfer und Städte und belehrt zusammen mit der Frau, »die Macht im Wasser hat«, die Menschen über den Gebrauch von Bogen und Pfeil, in der Darbringung von Opfern usw. Beide schenken das Korn als Nahrung. Dann verschwinden sie: die Frau wird zum Monde, der Mann zum Morgenstern; er heißt daher von nun an »Bringer des Tageslichts«[3]). Danach ließe sich wohl diese Mythologie als eine Verbindung von Himmelsgöttern mit spezifischen Schutzgöttern einzelner Gebiete menschlichen Lebens auffassen, in welchem System die

---

[1]) Codrington, The Melanesians, p. 124 ff. Das Märchen, wie Qatl Menschen, Tiere und Tag und Nacht schuf, vgl. Teil I, S. 349 f. (2. Aufl. Bd. 3, S. 370 f.).

[2]) Dorsey, Wichita Mythology, p. 7 ff.

[3]) Dorsey, a. a. O. p. 315 ff.

Himmelsgötter wieder als die übergeordneten und danach zugleich als die Weltschöpfer gelten würden. Betrachtet man aber die Mythenmärchen, in denen diese Himmelswesen eine Rolle spielen, näher, so gemahnen sie doch noch stark an jene Erzählungen von den Himmelswanderungen, bei denen ein Mensch Sonne, Mond oder ein Stern geworden sei, und es gewinnt ganz den Anschein, als wenn auch hier dieses uralte Märchenmotiv mit dem andern schon bei den Australiern beobachteten zusammentreffe, nach welchem die im übrigen als gewaltige Menschen und Medizinmänner gedachten Wesen der Vorzeit gewissermaßen als Gestirne zur Ruhe gesetzt sind, nachdem sie ihre Mission auf Erden erfüllt haben. Auch in diesem Fall besitzen also die Götter halb die Bedeutung von Schutzdämonen halb die von Kulturbringern der Vorzeit, wie sie, bald als Menschen bald als Tiere oder in einer zwischen beiden wechselnden Form gedacht, in dem Kulturmärchen aller primitiven Völker vorkommen. Indem nun unter der Wirkung der früher (S. 303) erörterten Verschmelzungsmotive die ursprünglich wohl meist verschiedenen Zauberhelden solcher Kulturmärchen zusammenfließen, kann schließlich, wenn die groteskeren Züge dieser Märchenhelden mehr zurücktreten, gelegentlich wohl einmal ein solches Wesen das Ansehen eines obersten Gottes gewinnen. Auch der »Mann der nie bekannt war auf Erden«, und der doch nach den von ihm erzählten Geschichten dereinst nur auf der Erde gewaltet hat, erinnert noch allzu sehr an den Raben Jelch, den Coyoten und den Mänäbusch, als daß er sich mit den wirklichen Göttern unter einen und denselben Begriff bringen ließe. Er ist halb ein menschlich gedachter Kulturheld, halb ein Dämon, der, nachdem er dem Gesichtskreis der Lebenden entschwunden ist, als Stern nicht anders wie in andern Fällen als Stein zu einem bleibenden Denkmal seines früheren Daseins geworden sein kann. Die Schutzgötter des Krieges, der Jagd, der Frauen usw., die unter jener obersten Gottheit stehen und im wirklichen Leben offenbar die größere Rolle spielen, entbehren endlich als unmittelbare Objektivierungen der Wünsche und Befürchtungen des Menschen so sehr der persönlichen Eigenart, daß sie auf dem Wege, der von dem Dämon zum Gott hinüberführt, sichtlich dem ersten noch allzu nahe stehen, um sie als eigentliche Götter bezeichnen zu können.

Verwickelter wird diese Frage, wenn die ursprünglichen Vor-

stellungen in früher Zeit schon durch äußere Kultureinflüsse verändert und mit fremden Elementen durchsetzt worden sind. Unter den Indianern Nordamerikas trifft das wohl vornehmlich bei den Irokesen zu, dieser in mehrere Stämme zerfallenden Völkerschaft, die, dereinst einen großen Teil des heutigen Staates New York bewohnend, von der Zeit des Kolumbus an dem Import fremder Ideen vor andern zugänglich gewesen ist, und die schon damals auf einer Stufe sich befand, die sie das Fremde leicht dem eigenen Mythenschatz assimilieren ließ, daher es nur noch an wenigen Punkten möglich ist, solche heterogene Beimengungen auszuscheiden. Immerhin ist in den Erzählungen von der Erschaffung der Tiere, von der des Weibes aus der Rippe des Mannes und andern biblischer Einfluß unverkennbar[1]). Aber auch da, wo solche Beziehungen nicht so unmittelbar hervortreten, fehlen sie schwerlich. So erweckt schon der fast ausschließlich kosmogonische Charakter dieser irokesischen Mythologie den Verdacht, daß hier unter den biblischen Traditionen die Schöpfungsgeschichte einen besonderen Eindruck gemacht habe, wie sie das ja noch heute bei unseren Kindern zu tun pflegt. Alles was die Irokesen an einheimischem Mythenmaterial besaßen, suchten sie daher, wie es scheint, möglichst in diese kosmogonische Form einzukleiden. Aus dem im einzelnen unserer Analyse sich entziehenden Gewirre solcher Mythenmärchen leuchten so vor allem zwei Motive hervor, durch die diese auf den ersten Blick fremdartig erscheinende Mythologie mit den sonst bei den verwandten Indianerstämmen sich vorfindenden Mythenkreisen zusammenhängt. Das eine dieser Motive ist das in Amerika weitverbreitete Mythenmärchen vom Aufstieg zum Himmel. Nur tritt es hier, vielleicht unter dem Einfluß der christlichen Himmelsvorstellungen, in der umgekehrten Form auf: das Urelternpaar hat im Himmel gewohnt. Die Tochter dieser Ureltern wird nach einer langen Himmelswanderung von dem »Häuptling«, der die Erde hält, samt dem Kinde, das sie von ihm geboren hat, in die Tiefe gestürzt. Doch die Erde selbst existiert noch nicht. Sie entsteht erst, indem Wasservögel aus der Tiefe eines Sees Land holen, um damit das einzige Tier, das die Erde tragen kann, die Schildkröte, zu belasten — Züge, in denen neben dem orientalischen Märchen von dem Tier,

[1]) Hewitt, Iroquojan Cosmology, Ethnol. Rep. XXI, 1903, p. 137.

das die Erde trägt, deutlich genug auch die Sintfluterzählung mit den ausfliegenden Vögeln anklingt[1]). Wenn ferner der Häuptling der Erde für die Menschen durch die geöffneten Dächer ihrer Hütten Korn in Fülle herabströmen läßt, so erinnert das außerdem an die zahlreichen Kulturmärchen der Neuen Welt, deren Thema die Gewinnung der Kornfrucht ist. Die Zauberwirkungen endlich, mit deren Hilfe die Götter oder »Verwalter und Aufseher«, wie sie in der Sprache dieser Stämme genannt werden, die Welt lenken, läßt vermuten, daß auch diese nach dem Vorbild der irdischen Medizinmänner, nur unumschränkter gedacht werden. Als solche Personifikationen nach menschlichem Vorbild nähern sie sich freilich den Göttern. Aber ihr Wirken liegt noch so ganz in der Sphäre des Dämonischen, daß man sie wohl eher »werdende Götter« als wirkliche nennen könnte[2]).

Ein etwas geklärteres Bild der Entwicklung, die eine ursprünglich, wie man annehmen darf, relativ primitive Mythologie unter dem Einfluß von außen hinzutretender Elemente erfahren kann, bieten schließlich vielleicht jene Stämme des Pueblogebietes, die vormals innerhalb der Kultursphäre Mexikos gelegen waren. Indem sie überdies durch das Zusammenströmen verschiedener Bevölkerungsschichten aus zum Teil weit entlegenen Gebieten Anregungen mannigfacher Art empfingen, haben sie diese, wie es scheint, selbständiger zu eigentümlichen Kulten weitergebildet, als dies den unter den Einwirkungen des Christentums stehenden Völkern möglich war. Ein besonderes Interesse bietet hier unter den Mythologien dieser in ihrer Denk-

---

[1]) Hewitt, a. a. O. p. 180 ff. Verschiedene Varianten dieser Erzählung bei Boas, Indianische Sagen, S. 337. Brinton, Myths of the New World[3], p. 197.

[2]) Der neueste sachkundige Erforscher der Irokesischen Mythologie, Hewitt, scheint mir das von ihm mitgeteilte Mythenmaterial doch allzusehr nach dem Vorbild biologischer Abstraktionen zu deuten, wenn er als den ursprünglichen Gedanken den Begriff eines die Welt und alle Dinge in ihr durchdringenden Lebensprinzips bezeichnet, das aus der Erde auf den Menschen selbst übergehe usw. Die Naturbelebung des Mythus ist, wie ich glaube, von derartigen halb pantheistisch angehauchten Lebenskräften ebensoweit entfernt, wie die Zauberkausalität von dem naturwissenschaftlichen Kausalbegriff. Ist aber das »Orenda« der Irokesen nichts anderes als eine solche nach dem Vorbild der vermeintlichen Begabung des Medizinmannes gedachte Zauberkraft, so steht es als solche wieder mit den Seelenvorstellungen in engem Zusammenhang. Denn magische Fernwirkungen, die ein persönliches Wesen wie der Medizinmann ausübt, sind stets zugleich seelische Wirkungen, vgl. Teil I, S. 549.

weise wie in ihren Sitten bis auf die neueste Zeit verhältnismäßig wenig von europäischer Kultur berührten Stämme die der Zuñi[1]. Das sprechendste Zeugnis für die starke Mischung, aber auch für die relativ innige Verbindung der Elemente, die in ihr eingetreten, bildet der Kultus, bei dem freilich die ursprüngliche Bedeutung einzelner Zeremonien vergessen ist, der aber doch in den Haupthandlungen, die ihn zusammensetzen, die eigentümliche Mischung relativ primitiver mit fortgeschritteneren Vorstellungen, wie sie auch in den Mythen und Legenden hervortritt, wohl erkennen läßt. Dabei ist aber vor allem auch die diesen Stämmen eigene hohe Phantasiebegabung sowie die unter dem Einfluß einer leitenden Priesterschaft entstandene Ausbildung des Kultus nicht zu übersehen. Denn vor allem die Priesterschaft steht wohl zugleich unter dem Einfluß alter, aus dem mexikanischen Kulturkreis übernommener Traditionen, und wir werden darum hier, wie anderwärts, von vornherein vermuten dürfen, daß die umfassendsten und relativ abstraktesten ihrer Göttervorstellungen wesentlich Schöpfungen der engeren, priesterlich geleiteten Kultgenossenschaften sind. Um so mehr, da diese Vorstellungen im praktischen Leben eine geringe Rolle spielen und sich im allgemeinen Volksbewußtsein wohl auch hier wieder in primitivere Formen zurückverwandeln, wie wir dafür früher in einem Kulturmärchen der Huichol-Indianer und seinen populären Versionen ein treffendes Beispiel kennen lernten (vgl. oben S. 204 f.). Zu dieser, wie man vermuten darf, der priesterlichen Spekulation angehörenden Schicht der Zuñimythologie gehört vor allem wohl der oberste der Himmelsgötter, der selbst nichts vollbringt, auch direkt keine Bitten der Menschen entgegennimmt, sondern dem solche nur durch den ihn umgebenden Götterrat übermittelt werden. Unter diesen weiteren Göttern gelten der Sonnenvater, der Schöpfer des Lichts und der Wärme und Schützer der Männer, die Mondmutter, die Ordnerin des Jahres und des Lebens und Schützerin der Frauen als die höchsten. Dazu kommen der Morgen- und Abendstern und die Mutter Erde, die Spenderin der Vegetation. Diese bei den prunkvollen Kultfesten durch Bilder mit umgebendem Federschmuck veranschaulichten Wesen bilden aber noch immer nicht die Hauptobjekte des Kultus, sondern

[1]) M. C. Stevenson, Ethnol. Rep. XXXII, 1901—2.

diese bestehen in den Dämonen der Blitze, der Winde und Wolken, wobei übrigens die letzteren nicht selbst als die Spender des Regens gelten, sondern als Masken, hinter denen die in dieser Fürsorge für das lebende Geschlecht sich betätigenden Ahnen verborgen sind. Zu ihnen kommen noch die Kornmädchen, die Tiergötter, die großen und die kleinen Kriegsgötter, die Götter der Bogenschützen mit dem sie repräsentierenden Regenbogen, die der Musik usw. — eine bunte, bei den Kultfesten durch die entsprechenden Masken und symbolischen Zeichnungen vertretene Gesellschaft. So baut sich diese Mythologie aus einer Fülle von Gestalten auf, die sich deutlich in drei Hauptschichten zerlegen läßt. Davon ist die oberste, von einem Götterrat umgebene höchste Gottheit wahrscheinlich ein Produkt priesterlicher Spekulation, das im Kultus ganz zurücktritt, indem Gebete und Opfer nur bis zur zweiten dieser Schichten, zu den Gestirn-, Wind- und Wettergöttern heranreichen. Auch diese Schicht ist aber sichtlich unter dem Einfluß der mexikanischen Götter entstanden, auf die ebenso der allgemeine Charakter der Vorstellungen, wie die von frühen mexikanischen Einwanderern berichtende Tradition hinweist[1]. Erst die unterste Schicht, die der Wolkendämonen und Ahnengeister, trägt in der Vorherrschaft, die sie im Kultus wie in Brauch und Sitte ausübt, ein durch und durch volkstümliches Gepräge. In ihren wesentlichen Bestandteilen ist sie den Zuñi mit den benachbarten Stämmen Neu-Mexikos und Arizonas, den Hopi, Navajo u. a. gemeinsam, und sie hat in der Wasserarmut dieser Gebiete, die hier überall in den Vegetationskulten den Regenzauber in die vorderste Stelle rückt, ihre natürliche Grundlage[2]. Die Vorstellungen, aus denen sie sich zusammensetzt, sind aber in diesem Fall wieder aus zwei Bestandteilen, die sich unter dem Einfluß des Kultus selbst wechselseitig assimilierten, hervorgegangen: aus den Wolkendämonen, die hier wie anderwärts ursprünglich wohl als die unmittelbaren Spender des Regens betrachtet wurden, und aus den zunächst andern Motiven entstammenden Ahnengeistern. Beide Vorstellungen scheinen dann unter dem Einfluß der dem Regenzauber dienenden Maskentänze verschmolzen zu sein. Die Wolkenmaske

[1] Stevenson, a. a. O. p. 28 f.
[2] Vgl. Teil II, S. 432 ff.

der Tanzenden wurde auf die Wolken selbst übertragen, die nun als Masken die zum Himmel gewanderten Ahnen hinter sich verbergen. So sind der in den Prozessionen vom Ahnendorf zum Festplatz ausgeübte Regenzauber und die Tänze der Wolkenmasken gleichzeitig Bestandteile eines den Wettermächten geweihten Naturkultus und eines Ahnenkultus geworden. Auch in dieser Vereinigung bleiben aber diese Mythengebilde echte Naturdämonen; und unverkennbar bestimmt diese im Kultus dominierende Grundschicht des mythologischen Denkens auch die darüber gelagerten Göttervorstellungen. So zunächst die Gestirn-, Wind- und Wettergötter, die sich nunmehr jenen als sie beherrschende oder ihnen helfende dämonische Wesen zugesellen. Nicht minder besitzen die Kriegsgötter, die Tiergötter, die Kornmädchen den Charakter von Schutzdämonen, während es der über dieser Dämonenwelt stehende esoterische Gott zu einer lebendigen Bedeutung in Glauben und Kultus überhaupt nicht gebracht hat.

Ich übergehe hier die relativ primitiv gebliebenen eingeborenen Stämme Afrikas, bei denen die meist an Sonne und Mond gebundenen Göttervorstellungen noch mehr zurücktreten, indem sie bei den eigentlichen Negern von Fetisch- und Zauber-, bei den Bantus von Seelen- und Ahnenkulten so überwuchert sind, daß sich das, was man hier Göttervorstellungen nennt, auf ziemlich unbestimmte und offenbar unsichere Angaben zu beschränken pflegt[1]). Dagegen bedarf das am reichsten ausgebildete unter den mythologischen Systemen der sogenannten »Naturvölker«, das der Polynesier, noch einer kurzen Betrachtung. Wie die Polynesier allein über eine verhältnismäßig weit zurückreichende Sagengeschichte verfügen, so sind sie auch allem Anscheine nach die einzigen unter allen Naturvölkern, die eine den Kosmogonien und Theogonien der Kulturvölker verwandte »Göttersage« besitzen. Da die Mythologie der Polynesier, abgesehen von den Überlebnissen eines dereinst wahrscheinlich reicher entwickelten Ahnenkultus und von den Zauber- und Tabuvorstellungen[2]), fast ganz in ihrer Schöpfungssage aufgeht, so wird sie uns als ein typisches Beispiel der letzteren unten beschäftigen. Für die Bedeutung der

---

[1]) Vgl. z. B. die Mitteilungen von J. Spieth, Die Ewe-Stämme, 1906, S. 554 ff.
[2]) Vgl. darüber Teil II, S. 300 ff., 350.

manchmal wohl stark überschätzten Göttervorstellungen dieser Völker sind nur zwei Momente hervorzuheben. Erstens ist die Schöpfungssage hier, wie anderwärts, offenbar weit mehr das Erzeugnis einzelner Dichter und Denker, an denen es diesen zum Teil hoch begabten Völkern nicht fehlt, indes die große Masse ganz von dem in alle Lebensverhältnisse eindringenden Zwang des Zauber- und Tabuglaubens beherrscht war. Zweitens besitzt die Kosmogonie der Polynesier den allgemeinen Charakter fast aller Kosmogonien, wie wir ihn auch aus der Hesiodischen Göttersage kennen: die Wesen, die in ihnen auftreten, mögen sie nun Götter oder Titanen oder Ungeheuer der Urzeit genannt werden, besitzen durchweg noch nichts von dem persönlichen Wesen der Götter. Sie sind ihrem eigensten Charakter nach dämonische Ungeheuer, die allerdings die Anlage haben, unter dem Hinzutritt weiterer Bedingungen zu Göttern zu werden, und in denen, wie wir sehen werden, eine wichtige Seite des späteren Götterbegriffs zur Entwicklung gelangt, die aber, eben weil diese Seite nicht die einzige ist, selbst eigentliche Götter noch nicht sind. Übrigens geht auch hier diese Mischung der polynesischen Mythologie aus bodenständigen, Seelen-, Ahnen- und Zaubervorstellungen enthaltenden Teilen und aus einer darüber sich erhebenden halb großartigen, halb grotesken Kosmogonie, durchaus der Mischung der Bevölkerungen selbst parallel, von denen die Rassencharaktere wie die Sprachverhältnisse Zeugnis ablegen. Hat auch die Göttersage der Polynesier mit den Mythologien der asiatischen Kulturvölker, von denen einst die malayo-polynesische Einwanderung ausgegangen ist, kaum mehr als die allgemeinen Züge der Schöpfungssagen gemein, so haben doch diese Stämme wahrscheinlich aus ihrer alten Heimat die dichterische Anlage mitgebracht, die sich in diesen kosmogonischen Dichtungen ausspricht[1]).

So läßt sich denn das Ergebnis dieser Untersuchung der Anfänge der Göttervorstellungen bei den Naturvölkern in die beiden folgenden Sätze zusammenfassen. Erstens: bei den primitivsten Völkern existieren überhaupt keine Götter, sofern wir an diesen Begriff den oben (S. 332, 335 ff.) aufgestellten, den Göttern der Kulturvölker entnommenen Maßstab anlegen; die Wesen, die man hier Götter zu nennen pflegt, sind

[1]) Vgl. oben S. 259 f.

samt und sonders Dämonen: insbesondere gehören dahin die Vorstellungen von Schutzdämonen bestimmter Lebensgebiete und von einstigen Kulturbringern. Zweitens: bei den höher stehenden Naturvölkern finden sich Anfänge von Göttervorstellungen. Sie sind aber teils unausgebildet, immer noch stark in das Dämonenhafte hinüberspielend, teils sind sie auf engere Kreise beschränkt und unter dem Einfluß benachbarter Kulturen entstanden, daher auch sie im Volksglauben durch die hier noch alleinherrschenden Dämonenvorstellungen überwuchert werden, die fortan im Kultus wie in Brauch und Sitte voranstehen.

b. Die Hypothese eines ursprünglichen Monotheismus.

Diesem Ergebnis wird nun freilich von vielen Ethnologen widersprochen. Sie erklären entweder Göttervorstellungen überhaupt oder sogar solche, die einen einzigen, in vielen Fällen als ein rein geistiges Wesen gedachten Gott zu ihrem Objekt haben, für einen allgemeinen und darum mutmaßlich ursprünglichen Besitz des menschlichen Bewußtseins. Daß, abgesehen von den Tatsachen, auf die sie sich stützt, dieser Ansicht religiöse Motive zugrunde liegen, dafür spricht wohl der Umstand, daß die zweite, monotheistische Form dieser Hypothese die meisten Vertreter gefunden hat. So hat sich, wenn auch mit vorsichtiger Zurückhaltung, schon Th. Waitz für sie ausgesprochen; vor allem aber hat Andrew Lang sie auf Grund der gegenwärtigen ethnologischen Kenntnisse durchzuführen versucht[1]). Lang hat dabei vorzugsweise den Gegensatz zur animistischen Hypothese mit den von E. B. Tylor, Spencer u. a. für diese beigebrachten Argumenten im Auge. Seine Verteidigung eines ursprünglichen Monotheismus zerfällt daher wesentlich in einen negativen und in einen positiven Teil. In dem ersten sucht er darzutun, daß es zahlreiche primitive Völker gebe, bei denen man weder Seelen- noch Ahnenkultus finde, und bei denen gleichwohl Göttervorstellungen existieren[2]). Wenn er sich dabei insbesondere gegen Tylors Behauptung wendet, die Idee eines einzigen höchsten Gottes sei durchweg erst von Missionaren den Eingeborenen untergeschoben, so ist er dabei wohl

[1]) Th. Waitz, Anthropologie der Naturvölker, Bd. 1. Andrew Lang, The Making of Religion², 1900.

[2]) Lang, a. a. O. p. 44 ff.

insofern im Rechte, als diese Behauptung in ihrer Allgemeinheit gewiß nicht aufrecht zu halten ist. Daß in manchen Fällen solche Angaben über primären Monotheismus mit Vorsicht aufzunehmen sind, leidet freilich keinen Zweifel. Insbesondere ist ein Mißtrauen da gerechtfertigt, wo es sich offenbar um Antworten handelt, die die Eingeborenen auf an sie gerichtete Fragen gaben. Wenn z. B. berichtet wird, irgendwo bestehe die Tradition, vor Zeiten sei ein höchstes Wesen verehrt, sein Kultus sei aber vergessen worden[1]), so trägt eine solche Angabe, schon im Hinblick auf die kurze, meist nur über wenige Generationen zurückreichende geschichtliche Erinnerung primitiver Völker, alle Merkmale einer durch Ausfragen erzielten Antwort an sich. Immerhin wird man dem Satze von Lang, daß es bei Völkern, bei denen ein Seelen- oder Ahnenkult nicht besteht, gleichwohl Vorstellungen von Naturgöttern gebe, beistimmen können, ohne damit dieses negative Argument zwingend zu finden. Denn die ihm zu Grunde liegende Alternative »entweder sind die Götter ursprünglich Seelen gewesen, oder sie sind selbst mindestens ebenso ursprünglich wie die Vorstellungen von der Seele«, — diese Alternative ist deshalb nicht zutreffend, weil eine solche Einteilung in Seelen und Götter die überhaupt vorkommenden mythologischen Bildungen durchaus nicht erschöpft. Die Dämonen der Wolken und Winde, der Berge und Einöden usw. sind weder Seelen noch Götter. Sie würden ohne die Einwirkung der Seelenvorstellungen gewiß ebenso wenig enstanden sein, wie es Götter gibt, denen man nicht seelische Eigenschaften beilegt. Damit ist jedoch eine geradlinige Abstammung dieser Naturdämonen aus Seelen ebensowenig wie die der Götter aus solchen gerechtfertigt. Denn nirgends läßt sich ein Beweis dafür beibringen, daß eine individuelle Seele, z. B. die eines Häuptlings, wie die Animisten annehmen, direkt in einen Gott übergegangen sei. Hier steht eben die animistische Hypothese unter dem Vorurteil einer linearen Entwicklung aller mythologischen Vorstellungen aus der einzigen Wurzel der Seelenvorstellungen. Die theistische Hypothese möchte nun diese Wurzel ausreißen, um an ihre Stelle die der Gottesidee einzupflanzen. Demzufolge ist sie geneigt, den Animismus als ein Unkraut im Garten des Mythus anzusehen, der erst nach-

[1]) Lang, a. a. O. p. 189 f.

träglich jene Idee der Gottheit überwuchert habe. So mündet die theistische Hypothese wieder in die Degenerationstheorie aus, die schließlich den Mythus überhaupt für die Entartung einer einstigen Urreligion ansieht. In der Tat, meint A. Lang, die »einfache Theologie« der australischen Wilden sei noch frei von den Fehlern der griechischen Mythologie. Sie ist ihm also eigentlich die reinere Religion[1]).

Wendet man sich nun von dieser negativen zu der positiven Seite der Argumente Langs, so steht auch diese von vornherein unter der Alternative »entweder Seelen oder Götter«, — ein drittes gibt es nicht. Demzufolge bilden die Götter Langs eine außerordentlich bunte Gesellschaft: neben den Muramura der Australier der melanesische Vui und Qatl, die Windgötter der nordamerikanischen Indianer, die abgeblaßten Sonnen- und Mondhelden der Neger, die Götter der polynesischen Schöpfungssage bis herauf zu dem hebräischen Jahwe und den andern Göttern der Kulturvölker. Alle diese Wesen, die bald Naturdämonen, bald primitive Kulturhelden, bald Produkte einer Mischung autochthoner und von außen zugeströmter Elemente, priesterlicher Spekulation oder phantastischer Dichtung mit ursprünglichem Volksglauben sind, — alle diese Wesen werden als Götter oder eventuell auch als mythologische Umgestaltungen und Trübungen der Idee eines rein geistigen Gottes betrachtet. Was man sich aber unter einem Gott überhaupt zu denken, wie man einen Gott von andern mythologischen Gebilden zu scheiden habe, davon ist nicht die Rede. Nun hat uns die psychologische Analyse des Gottesbegriffs bereits zu dem Ergebnis geführt, daß dieser, abgesehen von der direkt oder indirekt auf alle andern Gebiete herüberwirkenden Psyche, als weitere mythologische Vorstellungen besonders die der Naturdämonen und der menschlichen Helden voraussetzt, da sich deren Eigenschaften, nur im allgemeinen gesteigert, in den Göttervorstellungen wiederfinden. Demnach kann das Problem der Entstehung der Götter unmöglich dadurch aus der Welt geschafft werden, daß man die Gottesidee samt den ihr in den entwickelten Religionen beigelegten Attributen überhaupt für niemals entstanden erklärt. Denn auch für die Entwicklung der Religion wird schließlich doch wohl der

[1]) Lang, a. a. O. p. 182 ff.

Satz wahr bleiben, daß ihr Weg nach aufwärts, nicht nach abwärts führt. Daraus begreift es sich aber auch, daß der Mythologie der Naturvölker nennenswerte Aufschlüsse über jene Frage nach der Entstehung der Götter nicht zu entnehmen sind. Damit sehen wir uns zunächst auf diejenigen mythologischen Entwicklungen hingewiesen, in denen sich dem Anscheine nach am frühesten klar ausgeprägte Göttervorstellungen ausgebildet haben: auf die Mythologien der ältesten Kulturvölker.

c. Die Götter der ältesten Kulturvölker.

Unter Mythologen wie Historikern ist es bekanntlich eine weit verbreitete, ja vielleicht die vorherrschende Ansicht, daß, in ein je höheres Altertum die Kultur eines Volkes zurückreiche, um so eher man berechtigt sei, bei ihm die Spuren der Anfänge der Kultur überhaupt und so vor allem auch der höheren, von der Kultur unzertrennlichen mythologischen und religiösen Vorstellungen aufzufinden. Dennoch zeigt die Geschichte der Göttervorstellungen, daß diese Ansicht mindestens für diese wichtigen Grundlagen des religiösen Denkens nicht zutrifft, und daß sie wohl nahezu in ihr Gegenteil umgekehrt werden kann. Denn über die Ursprünge nicht nur, sondern auch über die früheren Entwicklungsphasen der mythologischen Systeme der großen Kulturvölker des Orients, der Babylonier, Ägypter und selbst der Indo-Eranier sind in historischer und wahrscheinlich noch weit mehr in vorhistorischer Zeit so viele und so mächtige Kulturströmungen hingegangen, daß uns überall hier die Mythenbildungen bereits in Formen begegnen, in denen sie höchstens in einzelnen Spuren auf ihre mögliche Entstehung oder auf vorangegangene, ursprünglichere Formen zurückweisen. So auffallend, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, ist diese Tatsache nicht. Je älter eine Kultur, um so mehr haben verändernde Einflüsse Zeit gefunden, noch ältere Kulturen zu zerstören. Der später eindringenden Forschung kann es so höchstens gelingen, vereinzelte Trümmer aufzufinden, die auf jene untergegangenen Kulturen zurückweisen. Wo sich dagegen eine Entwicklung noch verhältnismäßig im Licht der Geschichte vollzieht, da mag es immerhin eher gelingen, den Spuren des Ursprungs nachzugehen. Das Altertum ist eben nicht, wie Bacon es nannte, das »Jugendalter der Menschheit«, sondern es ruht auf dem

tiefsten, in seinen ältesten Schichten uns zumeist unzugänglich gewordenen und von weit zurückliegenden Umwälzungen veränderten Kulturboden. Das gilt vor allem von jenen großen Kulturreichen des Morgenlandes, die seit alter Zeit Bedingungen unterworfen waren, die, so hilfreich sie der Entwicklung und Ausbreitung der Kultur entgegenkamen, doch zugleich ihrem ganzen Wesen nach auf die Zerstörung älterer Kulturformen wirken mußten. Dahin gehört zunächst die Ausbildung despotischer Herrschaftsformen, die, indem sie mit der äußeren Rechtsordnung auch den Götterkultus an feste Normen binden, alles was außerhalb dieser Normen steht und damit auch das, was ihnen vorausgeht, zu zerstören suchen. Vor allem aber pflegt die Entstehung eines geschlossenen, von übereinstimmenden Zwecken geleiteten Priesterstandes, je mehr dieser, aus den Bedürfnissen des Kultus hervorgegangen, die intellektuelle Macht und die religiöse Führung im Besitz hat, nicht nur umgestaltend, sondern in hervorragendem Maße auch austilgend auf die außerhalb der eigenen Kultgemeinschaft liegenden Glaubensformen und Mythen einzuwirken. So läßt schon der *eine* Umstand, daß die babylonische Mythologie bereits in der frühesten uns bekannt gewordenen Form von Anschauungen erfüllt ist, die auf einer verhältnismäßig hoch ausgebildeten Beobachtung des Sternhimmels beruhen, darauf zurückschließen, daß dieses mythologische System eine lange Vergangenheit hinter sich hatte, und daß wir daher in keiner Weise berechtigt sind, die Göttervorstellungen, die uns in diesen zumeist kosmogonischen Mythen begegnen, als ursprüngliche anzusehen. Nicht minder fehlt hier eine Heldensage, aus der sich etwa Beziehungen zwischen Helden und Göttern ergeben. Denn selbst das berühmte Gilgameschepos, die vollendetste mythologische Dichtung, die die Literatur der Babylonier aufzuweisen hat, zeigt, mag ihm nun eine noch ältere Heldensage zugrunde liegen oder nicht, in seiner überlieferten Gestalt so sehr die Spuren einer von astrologischen Ideen geleiteten Überarbeitung, daß es wenigstens in seiner endgültigen Fassung einer unter spezifisch theologischen Einflüssen entstandenen Priesterlegende ähnlicher sieht als einem aus volksmäßiger Sage entstandenen Heldengedicht[1]). Nicht minder gilt das von den überlieferten Schöp-

[1]) Vgl. die eingehende Darlegung des Inhaltes bei P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur Bd. 1, 1906, S. 1ff. In kürzerem Auszug gibt denselben

fungsmythen der Babylonier, von denen einzelne, wie die merkwürdige Legende vom Ursprung des Zahnschmerzes, ganz und gar einer frei nach kosmogonischen Vorbildern komponierten Erfindung ähnlich sehen. Andere Züge in diesen Mythen, wie der über die Herrschaft unter den Göttern entscheidende »Raub der Schicksalstafeln« in der Sage vom Sturmvogel Zû oder die im Mittelpunkt der Etana-Legende stehende Suche nach dem »Kraut des Gebärens«, tragen unzweideutig die Spuren eines Priesterstandes an sich, der sich den Besitz geheimnisvoller Offenbarungen zuschreibt, und der, wie überall im alten Orient, in der Pflege einer zu einem guten Teil noch in den Banden des Zauberglaubens liegenden Heilkunde der Rechtsnachfolger der primitiven Medizinmänner ist [1]). Schon der Umstand, daß diese ganze Mythologie im wesentlichen Kosmogonie ist, macht übrigens nicht bloß ihre Urprünglichkeit unwahrscheinlich, da ausgebildete Schöpfungssagen, wie wir unten sehen werden, nirgends einen Inhalt primitiver Mythologie bilden, sondern er zeigt insbesondere auch, daß uns diese Mythen über den Ursprung der Göttervorstellungen keinerlei Aufschluß geben können, da in diese Kosmogonien bereits fertige Göttervorstellungen eingehen, mögen diese auch immerhin einseitig, mehr nach der Seite des Dämonenhaften als im Sinne einer nach Analogie des menschlichen Helden sich betätigenden Persönlichkeit der Götter entwickelt sein. Man gewinnt so von diesem Götterhimmel, abgesehen von dem, was man unbedenklich der von dem Priesterstande gepflegten Astrologie zuschreiben kann, etwa den Eindruck, den uns die griechische Mythologie machen würde, wenn uns von der ganzen Überlieferung nichts geblieben wäre als die Hesiodische Theogonie. So manches Ursprüngliche eine solche Dichtung bewahrt haben mag, sie selbst ist nicht der Anfang des Mythus, und am allerwenigsten sind die in ihr auftretenden Götter echte Repräsentanten der Göttervorstellungen, wie sie sich bei den abendländischen Völkern unter dem Einfluß der historischen Heldensage entwickelt haben. Auch die Hesiodischen Götter der Griechen, die nicht, wie die der Heldensage, der Um-

---

O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer, 1907, S. 71 ff. Über seine Beziehungen zu andern Legenden vgl. unten 6.

[1]) Vgl. die kurze Inhaltsangabe der angeführten Mythen bei O. Weber, a. a. O. S. 59 f., 65 ff., 68 ff.

gebung eines ritterliche Künste und Kampfesüberlieferungen pflegenden Adels, sondern den Kreisen einer in alten Zauber- und Märchentraditionen befangen gebliebenen Landbevölkerung entstammen, sind ja übrigens mehr Dämonen als wirkliche Götter, gleichen Ursprungs mit den Titanen, mit denen sie um die Weltherrschaft kämpfen. Vollends das Titanengeschlecht selbst verrät in der bunten Mischung seiner Gestalten durchaus jene Eigenart der Dämonen, in der sich ebenso die furchterregenden äußern Naturerscheinungen wie die dem Menschen unsichtbar nahenden, im Reflex wechselnder Gemütsstimmungen bald drohenden bald glückbringenden Schicksalsmächte verkörpern (Hes. Theogonie 207 ff.)[1]).

Wie der babylonische, so ist nun auch der ägyptische Götterhimmel augenscheinlich nicht der Ausbildung persönlicher Götter günstig gewesen, wenngleich andere Ursachen als dort eine solche Entwicklung hintanhalten mochten. Aus einer Unzahl ursprünglicher Lokalkulte hervorgewachsen, deren Mittelpunkte zunächst schwerlich etwas anderes als dämonische Sondergötter und an sie geknüpfte Ortssagen waren, mit denen sich uralte, zu jeder Zeit einen so hervorstechenden Zug der ägyptischen Religion bildende Seelenvorstellungen und Überlebnisse totemistischer Ahnenverehrung verbanden, hat hier allerdings in sehr früher Zeit schon der Sonnenkult diese Lokalkulte um sich gesammelt. Aber das ist bei der sehr viel größeren Selbständigkeit, die sich politisch die Vasallenstaaten des Reiches im Vergleich mit Babylonien bewahrten, vielmehr in der Form einer Differenzierung erfolgt, die an die heute noch bei einigen afrikanischen Völkern bestehende Tradition erinnert, von den Vorfahren seien Sonne und Mond in jeder Landschaft als besondere, ihr allein zukommende Gestirne angesehen worden (vgl. oben S. 235). Auch der Sonnengott Ra wurde zwar in jeder Landschaft mit dem gleichen Namen benannt, aber er galt doch zugleich als ein besonderer Gott[2]). Er hatte sich, wie man dies Verhältnis wohl ausdrücken darf, den einstigen Lokaldämon assimiliert, und er hatte damit etwas vom Wesen des letzteren in sich aufgenommen. So vereinigte dieser Sonnenkult nun beide, den allgemeinen und den Lokalgott,

[1]) Vgl. Teil II, S. 365 ff.

[2]) A. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter, S. 9 ff.

in sich, genau so wie wir das heute noch bei den lokalen Marien- und Heiligenkulten beobachten können. Dabei führte nun aber, abgesehen von dieser in das Gebiet der Ortsdämonen hinüberführenden Differenzierung, auch der Charakter des Sonnengottes selbst Eigenschaften mit sich, die seiner Fortbildung zu einer persönlichen Gottheit im Wege standen. Sie mußten auf die übrigen altägyptischen Götter um so mehr herüberwirken, da diese zumeist in noch höherem Grade ihre ursprüngliche lokale Natur und den uralten Zusammenhang mit dem Tierkultus bewahrt hatten. Der Sonnengott bleibt, wie sehr auch der Mythus sich bemühen mag, ihn zu andern Naturgöttern, insbesondere zum Mond und zu den Gestirnen in Beziehung zu setzen, immerhin ein einsam am Himmel dahinwandelndes Wesen. Er muß, wie in Iran und Indien und wahrscheinlich auch im alten Mexiko, mit andern himmlischen oder irdischen Feuererscheinungen in Verbindung gebracht werden, wenn er als lebendig handelnder Gott hervortreten soll[1]). Übrigens scheinen auch die abgeblaßten Gestalten der alten indo-eranischen Sonnengötter, des indischen Surya ebenso wie des Mithras der Veden und des Avesta zu zeigen, daß die festere Fixierung der Vorstellung eines Gottes in einem bestimmten Naturobjekt, namentlich einem solchen, das, wie die Sonne, einem Wandel der Gestalt nicht unterworfen ist, der Ausbildung eben jener Eigenschaften, die in der Richtung persönlicher, selbständig handelnder Wesen liegen, zunächst hemmend im Wege stehen. Auch der griechische Helios macht ursprünglich davon keine Ausnahme. Er steht, in so hohes Altertum der Glaube an seine göttliche Natur zurückreicht, schon bei Homer außerhalb der eigentlichen Götterwelt. Er besitzt zwar seine Rinderherden und greift da und dort einmal in das Leben irdischer Helden ein. Doch, wie er in der Ratsversammlung der Götter fehlt, so bleiben seine Handlungen die eines Einzelgottes. Als ein Sohn des Titanen Hyperion, des »Hochwandelnden«, wird er gelegentlich selbst zu den Titanen gezählt (Apollodor I, 4, 2). Das ändert sich erst, als in der hellenistischen

[1]) Über die Feuergötter im alten Mexiko vgl. K. Th. Preuß, Mitteilungen der anthropolog. Gesellschaft in Wien, Bd. 23, 1903, S. 129 ff., der besonders auch nach dem Zeugnis bildlicher Darstellungen in diesem Fall in vulkanischen Eruptionen die Quelle einer solchen Verbindung zwischen himmlischen und irdischen Feuererscheinungen vermutet.

Zeit orientalische und griechische Kulte aufeinander zu wirken beginnen, und nun in der gesamten von dem römischen Imperium berührten Welt der persische Mithras und neben ihm in Griechenland selbst und in den von hellenischer Kultur tiefer beeinflußten Gebieten Helios zu herrschenden Gottheiten sich erheben. Hier gewinnt nun der eine dieser Sonnengötter, Mithras, vor allem unter dem Einfluß griechischer Göttervorstellungen persönliches Leben; der andere, Helios, übernimmt von seinem orientalischen Rivalen jene Züge eines spezifischen Imperatorengottes, die den Kaiser als irdischen Sonnengott, ebenso wie die himmlische Welt als Abbild und Vorbild des römischen Imperium erscheinen lassen [1]). Damit waren aber auch die Schranken durchbrochen, die Mithras wie Helios ursprünglich als Einzelgötter von einer sie umgebenden und in lebendiger Wechselwirkung mit ihnen stehenden Götterwelt geschieden hatten. In die Tempel des Mithras zogen neben ihm andere orientalische Götter, vor allem avestische und ägyptische ein; der griechische Helios vollends umgab sich außer mit ihnen auch noch mit der ganzen griechischen Götterwelt, und schließlich nahmen sich die beiden Sonnengötter selbst samt ihrem Gefolge wechselweise in ihre Götterkreise auf [2]). So entspricht hier der im Gefolge der Orientzüge Alexanders eingetretenen Mischung der Kulturen ein internationales Pantheon, wie ja Kaiser Hadrian einen der Vereinigung der Götter aller Völker bestimmten Tempel wirklich errichten ließ. Darum könnte es auf den ersten Blick scheinen, als wiederhole sich hier auf einer umfassenderen Weltbühne das Schauspiel des griechischen Olymp: eine Versammlung von Göttern, die, einem obersten Gott untertan, die verschiedenen Richtungen der Weltordnung und dabei zugleich durch die Beziehungen, in die sie zueinander gesetzt sind, deren Einheit repräsentieren. Doch diese Neubildung eines Götterstaates

---

[1]) Vgl. F. Cumont, Die Mysterien des Mithra, deutsch von G. Gehrich, 1903.

[2]) A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 1903, S. 64 ff. Ein bezeichnendes Dokument für diese Mischung der mythologischen Elemente, in den Kreisen, in denen die spezifisch hellenische Richtung prävalierte, ist Kaiser Julians »Rede auf König Helios« (A. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians, 1907, S. 127 ff.), in der freilich außerdem die philosophischen Ideen des Neuplatonismus eine stark hervortretende Rolle spielen. Doch lassen sich die letzteren wohl überhaupt aus der hauptsächlich in den Kreisen der Gebildeten verbreiteten griechischen Abart des allgemeinen Sonnenkultus dieser Zeit kaum ausschalten.

würde nicht möglich gewesen sein, hätte sie nicht in dem dereinst unter dem Einfluß der Heldensage entstandenen griechischen Götterstaat ihr Vorbild gefunden. Mithras Geburt aus einem Felsen inmitten der ihre Herden weidenden Hirten trägt das bekannte Gepräge der märchenhaften Heldengeburten, sein Kampf mit dem Urstier das einer frei nach den Motiven der Herakles- und anderer Heroensagen erfundenen Fabel; die Götterkämpfe endlich, die er siegreich besteht, sind offenbare Nachdichtungen der alten kosmogonischen Mythen, die einen Kampf der Götter an den Anfang der Weltordnung stellen. Hier ist nirgends eine Spur ursprünglichen mythologischen Werdens zu finden, sondern, wie diese ganze Religion synkretistisch ist, so sind ihre Mythen künstlich zusammengetragene Motive aus verbreiteten Märchen- und Sagenstoffen. Wo aber die Mythen, mit denen die unter der Ägide des Sonnengottes entstandene Theosophie diesen pflichtmäßig ausstattet, hinter den Kultzwecken zurücktreten, denen er seine wirkliche Macht verdankt, da löst er sich wieder ganz von jenem Hintergrund einer ihn umgebenden Götterwelt. Er wird, gerade so wie jedes andere der Mitglieder dieses Pantheon, zu einem Einzelgott, der des persönlichen Charakters entbehrt. Man ruft ihn an und bringt ihm Opfer dar, weil er in Wahrheit wiederum nur als ein in der Sonne oder, was sehr bald diese selbst verdrängt, als ein in seinem Bilde oder Heiligtum wohnender Dämon gedacht wird, von welchem Wohl oder Wehe des Gläubigen abhängt. Indem nun aber unter den Wandlungen des Geschicks schließlich überall jene Motive den Vorrang gewinnen, die nicht dem irdischen Leben des Menschen, sondern einem nach dem Tode beginnenden, dem er zustrebt, angehören, tritt hier allerdings ein Neues hervor, was der alten Göttersage gefehlt hat: der neue Gott ist in erster Linie Herr über Leben und Tod, und er wird zum Mittelpunkt einer religiösen Legende, die in dem eigenen Leben, Sterben und Wiederauferstehen des Gottes die Erlebnisse vorbildlich schildert, deren letztes, von der Mühsal und dem Schmerz des Daseins für immer erlösendes Ziel der Gläubige selbst zu erringen hofft. So endet diese auf dem Mithras- und dem neuen Helioskult sich aufbauende Mythologie in Wahrheit in einem Aufgehen der Mythologie in der K u l t l e g e n d e. Dies aber ist ein Übergang von universalhistorischer Bedeutung ersten Rangs, auf den wir, da er im Vordergrund des Problems der Ent-

stehung der Religion überhaupt steht, später zurückkommen werden (Kap. VI). Es ist derselbe Vorgang, der sich schon vor dieser Zeit auf ägyptischem Boden in der Verdrängung der alten dämonischen Naturgötter durch den jenen hellenistischen Sonnen- und Mysterienkulten wesensverwandten Osiriskult mit seinem neuen Götterkreis vollzogen hatte. Wenn daher zu Mithras und Helios vornehmlich noch Osiris und Serapis in der aus den Kulten aller Nationen gemischten Götterwelt dieses Zeitalters hervortraten, so hatte das wohl nicht bloß in dem Streben, sich womöglich alle göttlichen Mächte dienstbar zu machen, sondern mehr noch darin seine Quelle, daß der religiöse Gedankengehalt dieser Kulte im wesentlichen ein übereinstimmender war. In der Tat bilden die Osiris- und die Mithraslegende Variationen desselben Themas, das uns auch in den griechischen Demeter- und Dionysoslegenden begegnet, und das schließlich in den Kultlegenden aller entwickelteren Religionen wiederkehrt. Gerade hierin aber zeigt es sich zugleich, daß aus dieser Mythenbildung, die die überlieferten Vorstellungen neuen religiösen Ideen dienstbar macht, für die Erkenntnis der Entstehung der Göttervorstellungen keinerlei Aufschluß gewonnen werden kann. Denn eben die Kultlegende in ihrem in diesem Zeitalter in mannigfach variierenden Formen über die Kulturvölker verbreiteten und zuletzt im Christentum zur dauernden Herrschaft gelangten Inhalt bezeichnet ihrem eigensten Wesen nach das Ende eines Prozesses, der mit der Entstehung der Götter aus vorangegangenen niedrigeren mythologischen Vorstellungen seinen Anfang genommen hat.

Nicht wesentlich anders als mit den mythologischen Traditionen der übrigen altorientalischen Kulturvölker verhält es sich endlich mit den in den Veden und dem Avesta niedergelegten Anschauungen der alten Inder und der ihnen stammverwandten Eranier. Hier wie dort haben die ursprünglichen Naturgötter tiefgreifende Umwandlungen durch die Hand in Hand gehenden Einflüsse theosophischer Spekulation und religiöser Hymnendichtung erfahren. Über die hinter diesen von mystisch-religiösen und teilweise von ethischen Motiven geleiteten Umbildungen stehende ursprüngliche Naturbedeutung gewisser Göttergestalten sind daher mehr oder minder sichere Vermutungen möglich; doch über die historischen und die psychologischen Bedingungen, unter denen die von den Einflüssen des

späteren religiösen Kultus noch unabhängigen, ihm vorangegangenen Göttervorstellungen entstanden sind, enthalten selbst die ältesten Überlieferungen nur dürftige Andeutungen. Nichts bezeugt dies sprechender als die Tatsache, daß in den Veden nicht bloß die ursprünglichen Naturgötter durch den Kultus umgebildet wurden, sondern daß sich aus diesem, insbesondere aus dem Opfer, neue Götter, wie der zunächst den Opfertrank bezeichnende indische Soma, entwickelt haben. Die Vorherrschaft, die diese Opfergötter hier schon in der frühesten, durch die geschichtliche Überlieferung erreichbaren Zeit erlangt haben, zeigt aber deutlich, daß diese ganze uns zugängliche Entwicklung mit einem Stadium beginnt, wo die Götter, die dem Kultus den Ursprung gegeben, bereits zurücktreten, und wo nun umgekehrt der Kultus selbst mit dem ihn beseelenden Bedürfnis nach Trost und Erlösung die Götter erzeugt, deren der Betende und Opfernde bedarf, — dasselbe Schauspiel in uralter Zeit, das uns, vom Licht der Geschichte beleuchtet, der Mithras-, der Osiris- und die ihnen verwandten Kulte bieten. Nicht minder ist endlich der alteranische Mythus von dem Kampf der Götter des Lichts und der Finsternis zweifellos seinem einstigen kosmogonischen Inhalte entfremdet worden. War dieser wohl nur eine Variante der weitverbreiteten Mythen gewesen, die die Weltschöpfung als einen Kampf von Göttern oder Dämonen schildern, so hat der eranische Kultus frühe schon dieser Naturbedeutung einen ethischen Sinn untergelegt, der nun mächtig in die weitere Ausbildung der Göttervorstellungen eingriff und dadurch wieder auf den kosmogonischen Anteil der Mythen zurückwirkte. So sind hier überall die Götter nicht nur in den uns zugänglichen Gestalten, die sie in der Überlieferung angenommen, wesentlich erst aus dem Kult hervorgegangen, sondern dieser hat auch, um so mehr, je strenger er von frühe an von festen Satzungen umgeben und von ethischen und religiösen Gedanken getragen wurde, die Spuren verwischt, die auf den einem solchen Kultus vorausgehenden Ursprung der Göttervorstellungen zurückweisen.

d. Die Entwicklung der Göttervorstellungen bei den Israeliten.

Nur eines unter den alten Kulturvölkern des Orients scheint in dieser Beziehung auf den ersten Blick eine merkwürdige Ausnahme zu bilden. Von den Israeliten könnte man glauben und hat bekannt-

lich lange geglaubt, bei ihnen sei das einzigartige Beispiel einer rein aus sich selbst entstandenen Gottesidee gegeben, ohne andere Bedingungen als solche, die in dem unmittelbaren religiösen Erlebnisse selbst liegen. Doch je mehr hier die Glaubensüberlieferung mit den Traditionen der Stammesgeschichte zu einem Ganzen verbunden ist, um so deutlicher trägt dieses die Merkmale einer Zusammensetzung aus ursprünglich gesonderten Bestandteilen und einer Überarbeitung an sich, die die Widersprüche der einzelnen Urkunden auszugleichen suchte. Dennoch hat diese im Geiste des Jahwekultus und der ihn stützenden Vätersage unternommene spätere Redaktion die Spuren nicht tilgen können, die weit über die durch die Jahwe- und Elohimnamen des Stammesgottes gekennzeichneten Scheidungen hinaus eine Entwicklung verraten, aus der sich freilich nur vereinzelte Sagentrümmer in jenen späteren Kanon gerettet haben. Solche Sagentrümmer treten uns sowohl in der Geschichte der Väter wie in der des Gottes selbst entgegen. Wie sehr stechen doch die verschiedenen Erzählungen, die den Haupthelden der Vätersage, Jakob, zu ihrem Mittelpunkte haben, von dem Bild des ehrwürdigen Patriarchen ab, wie er zuletzt in der Josephssage hervortritt! In der Szene am Brunnen (1. Mos. 29, 1 ff), in der er den Stein, den die andern Hirten nur mit vereinten Kräften zu heben vermögen, allein hinwegwälzt, um Labans Schafe zu tränken, ist er der starke, andere Menschen überragende Held; in der nächtlichen Szene an der Furt des Flußes (32, 23 ff.), in der er mit dem Gott selbst bis zum Morgengrauen kämpft und dieser ihn nicht zu bezwingen vermag, scheint er einem himmelstürmenden Titanen verwandt. Und dann wieder, wie menschlich schwach, Feigling und Betrüger zugleich, erweist er sich in den Händeln mit Esau und Laban! Da liegt es denn nahe genug zu vermuten, daß in dem Bilde dieser Patriarchengestalt ursprünglich ganz verschiedene Sagengebilde zusammengeflossen seien, und daß sich möglicher Weise sogar hinter der Reihe dieser Patriarchen Abram, Isaak, Jakob Gestalten einer ehmaligen Helden- oder Göttersage verbergen [1]). Auch Adam, dessen menschliche Natur in der Paradiesessage der Genesis nachdrücklich betont ist, wird in Schriften, die einer älteren Schicht der Überlieferung angehören, in Farben geschildert, die ihn als einen

[1]) Vgl. H. Gunkel, Die Sagen der Genesis (Sonderabdruck aus Handkomm. zum A. T.), 1901, S. 48. Éd. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 251.

mit Gott verkehrenden Halbgott erscheinen lassen (Hiob 15, 7f. Ez. 28, 12ff.)[1]. So ist dieser erste der Menschen vielleicht selbst erst unter dem Einfluß der Vätersage zum Menschen geworden. Wie dem aber auch sein möge, daß die israelitische Vätersage eine gewordene, keine ursprüngliche ist, erhellt deutlich aus diesem widerspruchsvollen Bilde, in das überdies noch Märchen- und Novellenmotive verschiedenen Ursprungs verwebt sind. So in dem Streit Esaus und Jakobs um das Erstgeburtsrecht das uralte Märchenmotiv von dem Streit der feindlichen Brüder, oder in den Liebesäpfeln, die Ruben auf dem Felde findet, und mit deren Hilfe Lea dem Jakob einen Sohn gebiert (30, 32), ein Zug, der an das babylonische »Kraut des Gebärens« und verwandte Zaubermittel anklingt. Auch die Geschichte von den gesprenkelten Stäben, mit denen Jakob durch einen Augenzauber die Zeichnung der geworfenen Schafe bestimmt und dadurch seinen Schwiegervater Laban übervorteilt (30, 32ff.) gehört hierher; endlich nicht zuletzt die Josephslegende, die in ihren wesentlichsten Zügen einem altägyptischen Märchen nacherzählt scheint, die aber bei der Einfügung in die Jakobstradition zugleich in einer moralischen Nutzanwendung gipfelt und nebenbei zu einer Verherrlichung des Patriarchen als liebenden Familienvaters benützt wird[2].

Nicht weniger wie der Typus des Patriarchen der Vätersage weist jedoch das Bild des Stammesgottes selbst, das uns in jener begegnet, auf eine Vorgeschichte hin, die in der Überlieferung bis auf wenige Züge verwischt ist. Immerhin können wir hier nach dem mutmaßlichen Alter solcher sporadischer Zeugnisse drei Phasen der Entwicklung wohl unterscheiden. Die erste zeigt uns Jahwe mit seinen Lieblingen unter den Menschen verkehrend. Er erscheint dem Abram als Wanderer in menschlicher Gestalt mit andern ihm ähnlichen Wanderern bei den Terebinthen Mamres. Sara wäscht ihm die Füße und bäckt für ihn Kuchen, und er verspricht beiden eine gesegnete Nachkommenschaft (1. Mos. 18, 1ff.). Dieses wahrscheinlich der ältesten Schicht angehörende ganz und gar menschliche Bild steht jedoch ver-

[1]) H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895, S. 148.

[2]) A. Erman, Ägypten, S. 505ff. Maspéro, Contes de l'Egypte ancienne[3], p. 6f. Das ähnliche Motiv findet sich übrigens auch in einer indischen Erzählung und ist also wahrscheinlich einer weit verbreiteten orientalischen Märchentradition entnommen: Somadeva Bhatta, II, S. 59.

einzelt da. Feierlicher erscheint der Gott schon, als er mit Abram den Bund stiftet, dieser sich vor Jahwe niederwirft, um ihn als Stammesgott zu verehren und selbst das Versprechen zu empfangen, daß er der Stammvater eines Haufens von Völkern werden solle (17, 1 ff.). In einem zweiten Stadium tritt nicht Jahwe selbst auf, sondern er sendet einen Boten, der seine Befehle oder Weissagungen verkündet: so der Hagar bei der Quelle, als sie aus dem Hause Abrams in die Wüste flieht (16, 7 ff.). Ebenso erscheint dem Mose der Engel in der Feuerflamme des Dornstrauchs, und dann erst spricht aus diesem Jahwe selbst zu ihm (2. Mose 3, 1 ff.). Es ist ein weiter, immerhin aber durch diese Zwischenstationen vorbereiteter Weg, der von jenen Mythen, in denen der Gott unter Menschen wie unter seinesgleichen wandelt, endlich zu der dritten Stufe führt, wo er sich nur noch dem gottbegeisterten Seher in Vision und Traum offenbart, und wo nun auch jene Stimme, die zu Mose aus dem Dornbusch redete, zu einer inneren Stimme geworden ist, die erst durch den Mund des Propheten die Mahnungen und Weissagungen des Gottes kundgibt. Doch so bedeutsam diese Entwicklung für die weitere Ausbildung der Gottesidee ist, auf die Frage nach der Entstehung der ursprünglichen Vorstellungen kann sie um so weniger eine Antwort geben, da die Stammessage, in deren Mittelpunkt dieser Stammesgott steht, offenbar einen vorangegangenen Mythus voraussetzt, dessen Spuren durch sie bis auf spärliche Reste ausgetilgt worden sind. Denn mögen nun ein Abram und Jakob ursprünglich Helden, Titanen oder selbst Götter gewesen sein, schon die früheste Überlieferung hat sie nur übernommen, um aus ihnen die Vorväter zu machen, auf die die israelitischen Stämme ihren Ursprung, und auf deren Bündnis mit dem siegreichen Stammesgott sie ihren Kultus und ihre Eigenart gegenüber den andern Nationen zurückführten. Dabei mögen wohl im einzelnen Orts- und Völkernamen zu Namen persönlicher Stammväter geworden sein, die Hauptgestalten dieser Sage tragen die Züge eines Mythus, der durch die Stammessage verdunkelt wurde, indem diese jene mythischen Gestalten sich assimilierte. So ist auch hier, analog wie in der griechischen Sage, die genealogische Tendenz nicht das Frühere, sondern das Spätere: sie ist zugleich mit dem Stammesgott entstanden. Sie hat an ihm, wie dieser wieder an jener sich aufgerichtet. Während aber in Griechenland, wo die Hel-

densage und ihre freie dichterische Gestaltung weiterblühte, der genealogische Trieb der Vergöttlichung der Helden diente, ist er in Israel dem Kult des einen Stammesgottes dienstbar geworden, der die Heroen und Nebengötter, die ihm dereinst vielleicht die Herrschaft streitig machten, entweder zurückwies oder, wo sie in der Volkstradition lebendig geblieben waren, in die Ahnen der kommenden Geschlechter verwandelte. Das war aber um so leichter möglich, wenn die Heldensage, wie man aus den dürftigen Anfängen epischer Dichtung bei den heutigen Nomadenstämmen schließen darf, hier, falls sie überhaupt bestanden, kaum die Grenzen des Märchens überschritten hatte. In der Tat sieht die Begegnung Jahwes mit Abram bei den Terebinthen von Mamre einer Märchenerzählung ähnlicher als einem Heldenabenteuer; und der starke und der kluge, moralischer Bedenken noch völlig ledige Held, diese beiden Typen, die die Jakobsgeschichte in einer Person vereinigt, sie gleichen den bekannten Märchentypen mehr als den Gestalten einer eigentlichen Heldensage. Aller dieser Erinnerungen, die das im Anfang dieser Entwicklung stehende Mythenmärchen bewahrt haben mochte, bemächtigte sich nun aber jenes genealogische Motiv, das, ein natürliches Erzeugnis des gemeinsamen Stammesbewußtseins, gleichzeitig in dem Kultus des Stammesgottes seinen Ausdruck fand, der nun seinerseits wieder die Fortentwicklung der vorangegangenen Mythenbildungen zu einer hier die Stelle der eigentlichen Heldensage vertretenden Vätersage begünstigte. Während demnach die Griechen unter dem Einfluß ihrer zahlreichen und vielgestalteten Kulte, dem nämlichen genealogischen Motiv nachgebend, den höchsten ihrer Götter zum Vater der Götter und Menschen machten, verband sich in Israel frühe schon mit dem Streben, den Stammesgott zum alleinigen Träger des nationalen Kultus zu erheben, das andere, diesen Stammesgott ebenso von den Göttern anderer Nationen wie von den Gestalten der aus Mythenmärchen und beginnenden Legenden sich bildenden Vätersage zu sondern. Nicht auf Jahwe selbst, sondern auf die Väter, die mit diesem Gott ihren Bund geschlossen, dem sie geopfert, und auf dessen Befehl sie, wie die Abram-Isaaklegende andeutet, das bei benachbarten Völkern noch länger bestandene blutige Menschenopfer durch das Tieropfer ersetzt hatten (1. Mos. 22, 10), führten daher die Israeliten den Ursprung ihrer Stämme zurück.

e. Die Göttersage unter dem Einfluß der Heldensage. Einzelgötter und Götterstaat.

Nach allem dem sind es weder die Naturvölker noch die Völker der ältesten Kultur, die uns, wie man vermutet hat, einen sicheren Aufschluß über die Entstehung der Göttervorstellungen gewähren können. Die Naturvölker versagen ihre Hilfe, weil sie zu Göttern überhaupt noch nicht oder höchstens zu unausgebildeten Anfängen solcher gelangt sind. Bei jenen Kulturvölkern der alten Welt, deren geschichtliche und religiöse Traditionen in die entfernteste Vergangenheit zurückreichen, sind umgekehrt die Urkunden, die über die Entstehung der Götter Aufschluß geben könnten, unter den Trümmern einer Vergangenheit begraben, die den uns zugänglichen geschichtlichen Zeugnissen, mögen diese auch noch so alt sein, lange vorausging. Die primitiven Völker — so ließe sich wohl dieses Ergebnis zusammenfassen — sind zu jung, die ältesten Kulturvölker zu alt in ihrer Kultur, als daß sie uns auf diese Frage Rede stehen könnten. Ihre Beantwortung weist vielmehr auf eine Zeit beginnender und reich erblühender Kultur zurück, in der die Heldensage noch frische Wurzeln treibt, indes zugleich die Göttersage schon alle jene Eigenschaften entwickelt, die uns den Gott von den Helden- und Dämonengestalten, die ihn umgeben, in deutlich ausgeprägten Bildern vor Augen führt. Es sind vor allem die Griechen und die Germanen, für die in den uns zugänglichen älteren Quellen der Sage und Dichtung die Bedingungen einer Göttersage erfüllt sind, indem für die Götter die oben geforderten Merkmale eines eigenen, von der irdischen Welt abgesonderten, aber zu einem Verkehr in beiden Richtungen Raum lassenden Wohnorts, eines unsterblichen Daseins und endlich eines persönlichen, menschenähnlichen Wesens zutreffen (S. 335 f.). Zugleich steht hier aber der Götter- eine Heldensage gegenüber, die in dem Ineinandergreifen beider die Eigenart der Götter selbst ermessen läßt. Von diesen beiden Formen führt die griechische Sage wieder die günstigeren Bedingungen mit sich, so wenig man natürlich die schon in vorhistorischer Zeit beginnenden und in der späteren sich steigernden Einflüsse fremder Kulte übersehen darf. Denn die Freiheit, mit der sich in diesem Fall die Göttersage von früh an, wenig gehemmt durch zwingende Kultnormen, entwickeln

konnte, bietet ein Beispiel so unbeschränkter Bewegung der mythenbildenden Phantasie innerhalb der Göttersage, wie sie sonst nur im Mythenmärchen und in der Heldensage vorzukommen pflegt. Hiergegen muß insbesondere auch die germanische Göttersage weit zurückstehen, da die Dichtung, die sie in ihrer ursprünglichen Form zu gestalten suchte, bereits innerhalb des Gedankenkreises einer neuen Weltanschauung, der christlichen, steht, von der ungewiß bleibt, wie viel von ihr in jene Lieder nordischer Skalden, die die einstige Götterwelt dem Gedächtnis bewahren oder auch als Grundlagen freier epischer Dichtung benutzen wollten, übergegangen ist. Rückschlüsse vollends, die man in der deutschen Mythologie aus den in Märchen und einzelnen Ortssagen erhaltenen Zeugnissen auf eine frühere Göttersage zu machen sucht, sind schon um deswillen unsicher, weil sie auf der Voraussetzung ruhen, solche Mythenbildungen seien Reste einer einstigen Göttersage, eine petitio principii, die in vielen Fällen erweislich falsch, in andern wenigstens zweifelhaft ist, keinenfalls aber über den Ursprung der Götter etwas lehren kann, da diese selbst nach der gemachten Voraussetzung von Anfang an existieren sollen. Dies ist zugleich der Punkt, der einer vorurteilsfreien Behandlung des Problems im Wege zu stehen pflegt. Hat es, wie die klassische Mythologie und in ihrer Gefolgschaft in der Regel auch die Ethnologie annimmt, Götter zu jeder Zeit und bei allen Völkern gegeben, so braucht man natürlich nach deren Ursprung überhaupt nicht zu fragen, sondern es kann sich höchstens darum handeln, zu ermitteln, welche Eigenschaften die Götter zu verschiedenen Zeiten gehabt haben.

Hier ist man nun aber außerdem mehr als in einem früheren Stadium der Forschung heute geneigt, gerade der griechischen Sagengeschichte ernste Bedenken entgegenzubringen. Wo ist, so kann man fragen, die griechische Götter- oder Heroengestalt, über deren Herkunft wir nicht Zweifeln begegneten? Ist nicht vielmehr der griechische Mythus von vorgeschichtlicher Zeit an ebensosehr durch äußere Einflüsse wie durch die Wechselwirkung der hellenischen Landschaften untereinander bestimmt worden, so daß wir vor allem über die Anfänge seiner Entwicklung völlig im Ungewissen sind? Man denke nur an die Ausblicke, die die neu sich erschließende mykenische und kretische Kultur, und die die ungeahnte Verbreitung orientalischer Mythenstoffe eröffnet haben! Wer unterstünde sich da

noch mit Sicherheit zu sagen, wo ein Dionysos oder Herakles ihre ersten Kultstätten gehabt, oder wie diese Kulte ausgesehen haben? So unzweifelhaft richtig gestellt nun diese Fragen sind, so beruht aber doch die absolute Skepsis, mit der man gegenwärtig in manchen Kreisen die mythologischen Fragen überhaupt einer fernen, dereinst vielleicht weiter zurückblickenden Zukunft überlassen möchte, auf der gleichen einseitigen Auffassung, wie sie den früher (S. 50 ff.) besprochenen Astraltheorien zugrunde liegt, nur daß diese unverzagt über die Frage Rechenschaft geben, auf deren Beantwortung man hier und in der Regel wohl vorläufig mit Recht verzichten möchte. In beiden Fällen wird das mythologische Problem auf die Frage eingeschränkt: wo ist ein Gott, eine mythologische Vorstellung oder ein Mythus zuerst entstanden, und welche Bedeutung haben diese Objekte ursprünglich besessen? Nun ist diese Frage gewiß von hohem Interesse; doch weder erschöpft sie die Aufgaben mythologischer Betrachtung, noch ist sie kulturgeschichtlich oder psychologisch die wichtigste. Hier steht vielmehr im Vordergrund die andere Frage: wie ist die mythologische und religiöse Weltanschauung eines Volkes zu einer bestimmten, im Licht der Geschichte liegenden Zeit beschaffen, und welche Faktoren sind bei ihren geschichtlich eingetretenen Wandlungen wirksam gewesen? Zu ihrer Beantwortung tragen aber etwaige Aufschlüsse über irgendwelche weit entlegene Vorbedingungen des späteren Zustandes verhältnismäßig wenig bei. So lehrreich es für die Erkenntnis der Wandlungen mythologischer Vorstellungen z. B. sein mag, wenn ein Dionysos und ein Herakles an den Orten, wo ihre Kulte entstanden, eine ganz andere Bedeutung besaßen, als zur Zeit, da der Dionysoskult einen wichtigen Teil des religiösen Lebens der Griechen beherrschte, oder da Herakles zum Urbild eines Helden geworden war: zunächst und vor allem sind doch diese mythologischen Gestalten selbst und die Kulte, die sich an sie anschlossen, für den psychologischen Charakter und Zusammenhang dieser Vorstellungen von Interesse. Und hier fällt nun allerdings zugunsten der mythologischen Überlieferung der Griechen das doppelte Gewicht in die Wagschale, daß sie immerhin im Vergleich mit den Völkern des alten Orient im ganzen die jüngere, verhältnismäßig noch mehr in ihrer Entwicklung zu verfolgende Kultur vertreten, und daß bei ihnen jene stabilisierenden Mächte fast ganz gefehlt haben, die im

Orient frühe schon besonders das mythologische Denken der Leitung einer durch ihre führende Stellung das gesamte geistige Leben beherrschenden Priesterschaft oder dem Zwang einer despotischen Staatsordnung unterwarfen. Die Griechen sind trotz der zuzeiten verbreiteten Anklagen der Asebie, wie gerade der diese Anklagen begleitende unbestimmte Hinweis auf den Kultus der »heimischen Götter« beweist, frei von solchem hierarchischem Zwang gewesen. Weltliche Dichter haben ihre Götter- und Heldensage gestaltet. Weltliche Philosophen sind später die Führer ihres religiösen Denkens geworden. Das läßt auch die natürlichen psychologischen Bedingungen ungehemmter zu Tage treten, die die Entwicklungen des Mythus begleiten, und die Wirkungen, die seine einzelnen Bestandteile aufeinander ausüben. Unter den letzteren stehen aber hier Helden- und Göttersage in erster Linie. Freilich muß man dann auch dieser Betrachtung die psychologisch unmögliche Vorstellung fernhalten, als sei der Mythus ein einmal, wenn möglich an einem einzigen Ort Entstandenes und Erfundenes — eine Anschauung, die sich so oft eben mit jener Einschränkung der mythologischen Aufgabe auf das Ursprungsproblem verbindet. Vielmehr müssen wir uns stets gegenwärtig halten, daß auch der von außen zugeführte Mythenstoff eine zu seiner Assimilation befähigte Phantasie voraussetzt, die eben deshalb einen solchen Stoff nach eigenen Bedürfnissen und Anlagen umformt. Darum offenbart sich nun aber auch diese nie erlöschende, weder in die Grenzen eines Volkstums noch einer Zeit eingeschränkte mythenbildende Tätigkeit naturgemäß am deutlichsten da, wo die äußeren Herrschafts- und Kultusformen der freien Betätigung des mythologischen Triebes am wenigsten Hindernisse bereiten.

Nun zeigt gerade die griechische Götterwelt so überzeugend wie möglich, daß diese Welt, wo immer wir ihrer in der Sage und ihren dichterischen Ausgestaltungen habhaft werden können, unmöglich etwas Ursprüngliches sein kann. Und wo uns auf griechischem Boden aus vorhistorischer, der in der Dichtung lebenden Sage vorangegangener Zeit sogenannte Götteridole begegnen, da ist es so gut wie anderwärts zweifelhaft, ob es sich um ausgebildete Göttervorstellungen, ja ob es sich um Götter überhaupt handelt. Mindestens die oben (S. 420) geltend gemachten Kriterien dürften schwerlich für sie zutreffen. Hier sind und bleiben daher die Götter Homers die ältesten uns zugäng-

lichen Zeugen. Sie treten uns freilich bereits in so ausgebildeter Gestalt entgegen, daß auch sie natürlich unmittelbar über ihre Herkunft keine Rechenschaft geben können. Wohl aber können sie durch die Beziehungen, in die sie zur Heldensage gesetzt sind, wenigstens nach einer Seite, nämlich eben in der Richtung der in dieser Sage wirksamen Motive, Richtlinien abgeben, die auf die in unverkennbarer Relation stehenden Vorgänge der Entstehung des Heldentypus und des Göttertypus zurückschließen lassen. In dieser Beziehung springt nun vor allem in die Augen, daß von jenen drei Eigenschaften, die in ihrer Vereinigung den Götterbegriff nach unten wie nach oben abgrenzen, dem besonderen Wohnort, dem unsterblichen Dasein und der Persönlichkeit, nur die letztere, die einzige zugleich, die der Gott mit dem Helden teilt, ganz aus der Heldensage hervorgegangen ist. Schon der Held besaß jedoch diesen Charakter nur deshalb, weil in ihm allgemein menschliche Eigenschaften über das gewöhnliche Maß hinaus gesteigert waren; und auch diese Erhebung war auf den Sagenhelden wieder vom Märchenhelden übergegangen, indem sich dieser eines großen Teils der Zauberapparate entledigte, mit denen die Phantastik des Märchens ihn ausgestattet hatte, während sich gleichzeitig die Steigerung des Heldencharakters auf die Eigenschaften konzentrierte, die in der durch allgemein menschliche und nationale Motive bestimmten Wertbeurteilung als die höchsten geschätzt wurden. Damit bildet der Sagenheld in der Ausbildung seines persönlichen Wesens das natürliche Mittelglied zwischen dem Märchenhelden und dem Gott. Jene Steigerung, die mit einer Einschränkung auf die am höchsten bewerteten Eigenschaften verbunden ist, führt in ihrer weiteren Fortsetzung zum Gott, bei dem nur, unterstützt durch die beiden andern Merkmale des abgesonderten Wohnorts und des unsterblichen Lebens, allmählich noch die Ausscheidung der einem höchsten Wertmaße widerstreitenden Elemente und die Ausdehnung der göttlichen Macht ins Unbeschränkte hinzukommt. Doch die beiden letzten Eigenschaften sind auch für die Götter keine ursprünglichen: sie erwerben sie, nachdem sie sich lange schon von den Helden geschieden haben, erst durch die der Gottesvorstellung und ihrer Wirkung auf das Gemüt immanenten, vornehmlich im Kultus sich entfaltenden Kräfte. Die griechische Götterwelt zeigt uns den Gott auf dem Wege zu diesem Ziel. Aber sie zeigt ihn uns eben deshalb noch mit allen

den menschlichen Zügen ausgestattet, die er aus der Heldensage übernommen hat. Wie der Held, so ist hier der Gott weder unbeschränkt an Macht noch über menschliche Schwächen und Leidenschaften erhaben. Das würde kaum begreiflich sein, wäre die Gottesvorstellung ein ursprünglicher Besitz des Bewußtseins, der dem eigenen Wesen des Menschen und des menschlichen Helden von seinem Ursprung an fremd gegenüberstünde. Und das würde außerdem der Tatsache widerstreiten, daß die persönlichen Eigenschaften der Götter nicht nur ursprünglich menschliche Eigenschaften sind, sondern daß sie das in dem Sinne allezeit bleiben, als jene Einschränkung auf das Wertvolle niemals einen andern Maßstab als den menschlichen an die Werte anlegen kann. Darum entlehnen die Götter, so lange sie überhaupt als Persönlichkeiten gedacht werden, diese Seite ihres Charakters der menschlichen Persönlichkeit; und sobald sie dieser Eigenschaft entkleidet werden, drohen sie sich in das zurückzuverwandeln, was sie vor ihrer Erhebung zu persönlichen Göttern gewesen sind: in Dämonen. Das Mittelglied, das jene Erhebung möglich macht, ist aber der Held; und eben weil er dies ist, schafft die Heldensage, wo immer neben ihr eine reicher entwickelte Göttersage besteht, den Helden, wenn er wiederum über andere seinesgleichen hervorragt, zum Heros und schließlich zum Gotte um. So wird hier der Übergang vom Helden zum Gott ein fließender, ähnlich wie die historische Heldensage nach abwärts die Unterschiede zwischen Menschen und Helden ausgleicht.

Mitten hinein in dieses Stadium eines die Götter nach ihrem persönlichen Wesen als Menschen von gesteigerten Heldeneigenschaften vorstellenden Götterglaubens versetzen uns nun die homerischen Gedichte. Mögen selbst den Zeitgenossen des Dichters bereits einzelne Züge der hier in die Heldensage eingeflochtenen Göttersage als dichterische Ausschmückungen gegolten haben, in der Auffassung der Götterpersönlichkeiten hat die Dichtung sicherlich nur den allgemeinen Vorstellungen Ausdruck gegeben, die sich in ihr mehr als im Volksglauben zu plastisch gestalteten Bildern verdichteten, worauf diese nun wieder auf jene Vorstellungen selbst erhaltend und, gegenüber den durch Ort und Zeit bedingten Schwankungen, befestigend zurückwirkten. Schon die Vielheit der Götter läßt hier die Vorstellung einer unbeschränkten Macht nicht aufkommen. Ist diese

Vielheit eine natürliche Folge der Teilung der Lebensgebiete, deren jedes seine besonderen Schutzmächte fordert, die, aus den Dämonen der Ortssage übernommen, auch in der Göttersage nicht entbehrt werden können, so führt nun notwendig auch in ihr eine solche, die menschliche Arbeitsteilung innerhalb der Götterwelt widerspiegelnde Sonderung der Machtgebiete zugleich eine Einschränkung der letzteren mit sich. Freilich bleibt daneben immer das Bedürfnis bestehen, diese Vielheit göttlicher Kräfte wieder in einer obersten Gottheit, einem nach dem Vorbild des menschlichen Herrschers gedachten Götterfürsten, zur Einheit zusammenzufassen. Doch eben diese Herrschaft ist im Hinblick auf die Ansprüche anderer Einzelgötter keine absolute. Darum kann auch die Göttersage der unpersönlichen dämonischen Mächte noch nicht entbehren. So stehen als Schicksalsdämonen die Moiren neben den Göttern, als ein Rest alten Dämonenglaubens, der von der Göttersage assimiliert ist, um alles zu umfassen, was sich außerhalb des Willens der Götter in der Menschen- wie in der Götterwelt ereignet. Es ist die gleiche aus der Dämonen- in die Götterwelt hineinragende Vorstellung, die in wechselnden Formen überall wiederkehrt, wo eine solche Teilung der Lebensgebiete in der Göttersage vorkommt. Hat erst die Gewohnheit, die Kult- und die Rechtsnormen in der Schrift zu fixieren, um sich gegriffen, so nimmt diese Vorstellung vollends auch darin eine unpersönliche Form an, daß nun der die Anfänge der Schreibekunst begleitende Schriftzauber auf sie herüberwirkt. Immerhin haben die Schicksalstafeln der Babylonier so wenig wie die sibyllinischen Bücher der Römer und die Schicksalsrunen der Germanen die hinter ihnen stehenden dämonischen Schicksalsmächte verdrängt. Vielmehr differenzieren sich diese fortan ebenso wie die Götter selbst, so daß schließlich jeder irgend wichtigere Lebenszweck von einer besonderen dämonischen Macht beschützt ist. Alle diese Wesen, wie die Bellona, die Pax, der Bonus eventus, die verschiedenen Virtutes der Römer, entbehren völlig des persönlichen Charakters: sie sind Dämonen, nicht Götter, auch nicht »Personifikationen des praktischen Lebens«, wie sie zuweilen genannt werden[1]. Denn es fehlt ihnen jener Charakter der Persönlichkeit, der den Gott von dem Dämon scheidet. So kommt es, daß sie vor

[1] Preller-Jordan, Römische Mythologie³, II, S. 228 ff.

allem auch in dieser äußersten Beschränkung und Vervielfältigung ihrer Bedeutungen Produkte eines untergehenden Götterglaubens sind, der innerhalb einer von mannigfaltigen Interessen beherrschten Kultur für die verlorenen Götter Ersatz bei den Dämonen sucht. Anders in der noch unter dem vollen Eindruck des Heldentypus stehenden Göttersage. Hier sind es vornehmlich die in der eigenen Seele lebenden Affekte der Schuld und der Rache, der Furcht und der Überhebung, die Erinyen, die Ate, die Hybris, die Nemesis, die neben den allgemeinsten Verkörperungen des dunkeln Verhängnisses und des unberechenbaren Glückszufalls, den Moiren und der Tyche, als solche dämonische Wesen fortbestehen. Ihr Verhältnis zu den Göttern spricht sich aber schon darin aus, daß sie deren Walten ergänzen, so daß fortan die Weltordnung beide voraussetzt, während anderseits die Götter, insofern ihre Ratschlüsse dem Menschen verborgen sind, selbst an der Natur der Dämonen teilnehmen. So führt vornehmlich Zeus den Beinamen des δαιμόνιος, während umgekehrt die unter den Menschen finster schleichende Ate nach dem Mythus eine Tochter des Zeus ist, die dieser, weil sie dereinst ihn selber bestrickt, vom Himmel auf die Erde geschleudert hat (Il. 19, 91 ff.). Hausen die Dämonen, wie dieser Mythus andeutet, im allgemeinen auf Erden, nicht im Himmel, so entbehren sie, wie ihre Beschränkung auf das Wohl und das Wehe des Menschen und auf deren Reflexe in dessen eigenen Gemütsstimmungen zeigt, ganz und gar des selbständigen persönlichen Lebens, das die Götter ihrer engen Beziehung zur Heldensage verdanken. In solchem Sinne darf man wohl sagen, daß nach dieser Seite, die ja allerdings nicht als die einzige gelten darf, der Held der Vater des Gottes ist, nicht umgekehrt der Gott der Vater des Helden, wie die Heroensage es nachträglich umdeutet. Der Held ist der idealisierte Mensch, der Gott aber als persönliches Wesen ist der idealisierte Held.

So ist denn auch die Göttersage vor allem da, wo das persönliche Wesen und Walten der Götter in ihrem Verkehr miteinander und mit menschlichen Helden hervortritt, keine selbständige Sagenform, sondern sie ist so sehr mit der Heldensage verwebt, daß sie, von dieser gelöst, in eine Reihe einzelner Züge zerfällt, die zwar den Charakter eines Gottes beleuchten können, nie jedoch eine zusammenhängende Handlung bilden. Das gilt selbst da, wo die Göttersage

offenbar mit Absicht nach dem Vorbild der Heldensage von der Dichtung umgeformt ist, wie im nordgermanischen Mythus; es gilt aber vor allem von dem griechischen Epos, das hier sichtlich treuer das ursprüngliche Verhältnis bewahrt hat. Dies zeigt deutlich die nachhomerische Hymnendichtung. In ihr besteht die Technik des Dichters durchweg darin, daß er aus dem, was im Epos von einem einzelnen Gotte erzählt ist, mehrere Züge zu einem Gesamtbild vereinigt, um dann mit der Lobpreisung des Gottes zu enden. So in den Hymnen auf den delischen und pythischen Apollon (Hom. Hymn. I, II), oder in dem köstlichen Hymnus auf Hermes, der diesen erfindungsreichsten der Götter als Meister der Diebe, als Beschützer der Viehherden und als Schöpfer kunstvoller Musik in einer Erzählung schildert, die den eben erst den Windeln entstiegenen Gott zu ihrem Helden hat (III). Kommt es darauf an, die kultische Bedeutung einer Gottheit ins Licht zu setzen, so greift dann wohl auch der Dichter eine einzelne Handlung heraus, in der ihre segenspendende Macht besonders sich kundgibt. So in dem Hymnus auf Dionysos mit der Schilderung der Meerfahrt des durch seinen Zauber Mast und Segel mit Reben umkränzenden, die feindlichen Piraten aber zur Strafe in Delphine verwandelnden Gottes (VI); oder in dem die Perle dieser Dichtungen bildenden Hymnus auf Demeter. Mit der Schilderung der allgemeinen Züge ihres im Kult lebenden Mythus ist hier die ihres wohltätigen Wirkens im einzelnen in dem Bilde der als Pflegerin des eben geborenen Kindes im Hause des Keleos mütterlich waltenden Göttin verbunden (V, 91 ff.). Deutlich erkennt man aus diesen Dichtungen, daß, so wirksam solche Züge zu einem Loblied auf den Gott verwertet werden können, nimmermehr aus ihnen ein Götterepos sich gestalten ließe. Dieses bedarf gerade derjenigen Eigenschaften, durch deren Mangel die Götter von menschlichen Helden verschieden sind, der Wandelbarkeit des Schicksals, die selbst den gewaltigsten Helden mit dem Untergange bedroht. Für die Götter gibt es, mag auch ihre Macht durch ihren eigenen Wettstreit und schließlich durch das Schicksal begrenzt sein, keine dauernde Trübung des Daseins durch solch vorübergehendes Scheitern ihrer Wünsche, weil es keinen Tod für sie gibt, der ihrem Wollen und Wünschen für immer ein Ziel setzt. Diese Gleichförmigkeit ihres Daseins gestattet ihnen wohl an den Wechselfällen des mensch-

lichen Lebens teilzunehmen und in sie einzugreifen. Doch eben weil sie solche über dem Menschen stehende, ihn schützende und von ihm zu fürchtende Mächte sind, fehlt ihnen das eigene selbständige Leben. Wenn sie trotzdem keineswegs jener individuellen Persönlichkeit entbehren, die die einzelne Göttergestalt von jeder andern scheidet, so hat dies wiederum darin seinen Grund, daß sich ihr Wollen und Handeln, wie dies das Epos und die ihm entsprungene Hymnendichtung zeigen, in den fortwährenden Beziehungen zum menschlichen Leben, vor allem zum Leben der Helden betätigt. Darum scheiden sich nun aber auch diese unter dem Einfluß der historischen Heldensage entstandenen Göttertypen von ihren roheren Vorfahren, wie sie auf weiter zurückliegenden Kulturstufen als besondere sogenannte Schutzgötter des Krieges, der Jagd, des Ackerbaues oder einzelner Handwerke und Künste entstanden sind. Diese noch ganz in die Sphäre der Ortssage hereinreichenden Wesen sind in Wahrheit mehr Dämonen als eigentliche Götter: sie gehen ganz in der ihnen im Kultus angewiesenen Bestimmung auf und entbehren daher der selbständigen Eigenart, die zum Wesen des Gottes gehört. Vermöge dieser Eigenart der Einzelgötter ist aber endlich die Götterwelt auch darin ein Abbild der Menschenwelt, daß zwar jede Gottheit ihren besonderen Beruf und ihre eigene Wirkungssphäre hat, daß diese jedoch keineswegs fest abgegrenzt ist, sondern, wie es die Natur frei handelnder Wesen mit sich bringt, nach allen Seiten in das Wirken anderer Götter hinüberreicht. Wie dem Apollon und der Athena in besonderen Fällen die Blitzwaffe des Zeus zu Gebote steht, so sind beide neben Ares Beschützer der kämpfenden Helden; neben Apollon pflegt Hermes Gesang und Saitenspiel usw. Wie dem Helden, so bleibt eben auch dem Gott nichts fern, was unter Menschen begehrenswert und rühmlich erscheinen kann. Sein Gegengewicht findet jedoch der Widerstreit der Bestrebungen, der dieser göttlichen so wenig wie der menschlichen Gesellschaft fehlen kann, in dem Götterstaat, der auch darin ein Abbild des menschlichen Staates ist, daß unter dem Vorsitz des Herrschers eine Ratsversammlung oberer Götter über das Volk der übrigen sich erhebt. Daß diese Versammlung bei den Griechen zuerst zehn, dann zwölf Mitglieder umfaßte, entspricht der Bedeutung, die beide Zahlen auch in der Ordnung des bürgerlichen Lebens besaßen. Wenn dabei die

Zwölfzahl schließlich obsiegte, so war gerade hier wohl die spezifische Heiligkeit maßgebend, die man ihr vor andern beilegte. Daher denn auch bei den Babyloniern vor der Zwölf- die ihnen noch heiligere Siebenzahl als Ausdruck für die Göttergesamtheit den Vorrang behauptete, obgleich das überaus reichhaltige babylonische Pantheon durch keine dieser Zahlen zu erschöpfen war und man daher entweder aus der Fülle der Götter ein engeres Kollegium auswählte oder geradezu an die Stelle von sieben Götterpersonen sieben Göttergruppen treten ließ. Hierin liegt zugleich ein sprechender Beweis dafür, daß es nicht sowohl darauf ankam, die Götter selbst zu zählen, als vielmehr ihre geschlossene Einheit hervorzuheben[1]).

Doch die feierlichen Formen, in die sich in dem Götterstaat das Leben der Götter kleidet, können es nicht hindern, daß dieses Leben, sobald es nicht mehr bloß in der Teilnahme an Heldenkämpfen und Menschenschicksalen aufgeht, sondern auf die Götterwelt selbst sich zurückzieht, keinen selbständigen Inhalt hat, und daß darum, je mehr die Dichtung diese Lücke durch Übertragung alter Märchenmotive oder durch freie Erfindung auszufüllen sucht, nun um so mehr jenes Bild einer bald schwelgerischem Nichtstun bald unnützem Zank und Streit sich hingebenden Gesellschaft entstehen muß, wie es schon Xenophanes und Plato an den homerischen Schilderungen gerügt hatten, und wie es später Lukian in seinen »Göttergesprächen« verspottete. Hier tritt dann aber frühe schon ein anderer, völlig außerhalb der Heldensage liegender Gedanke an diese Götterwelt heran: er besteht in der Vorstellung eines Wettkampfes mit andern gleichgearteten, jedoch den Göttern feindlichen Mächten und einer aus diesem Kampf entspringenden Einsetzung eben jener Weltordnung, zu deren dauernden Beschützern sich die Götter erheben. Dieser Kampf, bei dem nun die Götter nicht bloß die Kämpfe der Helden unsichtbar lenken und Lohn oder Strafe über diese verhängen, sondern in dem sie selbst, ganz wie die Helden unter einander, um Leben oder Untergang ringen, ist der Kampf mit den Naturdämonen, mit jenen Mächten, die vom Menschen schon zu einer Zeit, da es für ihn noch keine Götter gab, gefürchtet wurden, und

[1]) J. Hehn, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament, 1907, S. 19 ff.

die fortan neben diesen von ihm gescheut werden. So entsteht hier von selbst der Gedanke einer Übertragung des Kampfes der Helden, der die Heldensage und das aus ihr entstandene Epos erfüllt, auf jene beiden übermenschlich vorgestellten Wesen. Doch dieser Kampf kann sich naturgemäß erst zu einem Götterkampf gestalten, nachdem die Götter selbst unter dem Einfluß der Heldensage zum Leben erwacht sind; und auch dann ist es gerade das ihnen vorausgehende Walten der furchtbaren Naturdämonen der Berge, der Felsen und Einöden, der Stürme, der Wolken, des Donners und der Blitze, dem die Bilder eines solchen Götter- und Dämonenkampfes entnommen werden. Diese Motive liegen weit von jenen andern ab, die in der Heldensage die Götter zu persönlichen Wesen gestaltet haben. Denn die dämonischen Naturmächte widersetzen sich vermöge ihrer alle andern Motive zurückdrängenden Gewalt über das menschliche Gemüt der Ausbildung jener Vorstellung einer menschenähnlichen, zwischen mannigfachen Färbungen des Naturells und der Begabung wechselnden Götterwelt. Darum tragen nun auch die Götter, solange sie in dem Kampf um die Welt und ihre Herrschaft sich betätigen, durchaus den Charakter von Dämonen, nicht den von Göttern an sich. Selbst da, wo uns sonstige Zeugnisse annehmen lassen, die Götter seien längst zum Leben erwacht, und wo sie in andern Gebieten der Sage wirklich ihrer persönlichen Natur gemäß handeln, da verwandeln sie sich unter dem Zwang jenes Themas vom Kampf mit den Naturdämonen um die Ordnung der Welt selbst wieder in Dämonen. Nachdem sie unter der Einwirkung der Heldensage zu den persönlichen Wesen geworden sind, als die sie der Mythus und insbesondere der Kultus festhält, können dann aber auch die Attribute, die einst den Dämonen eigen waren, an die Götter übergehen: so der Blitz und der Donner, die Wolken und die Winde, die nun zu Hilfsmitteln werden, deren sich die Götter teils als Waffen teils als Warnungszeichen bedienen. Alles das weist darauf hin, daß in der Vorstellung des Gottes zwei Züge sich vereinigen, die ihm von jetzt an eigen bleiben: den einen, die Persönlichkeit, entnimmt er dem Helden; den andern, die überwältigende Macht, entnimmt er dem Naturdämon, der nicht bloß dem Gott, der ihn besiegt, sein eigenes Wesen mitteilt, sondern der ihm auch schon auf der Märchenstufe des Mythus vorausgeht und so, wie es die Theogonie

in nicht gewollter und mythologisch verhüllter, aber dem allgemeinen Sinne nach zutreffender Übereinstimmung mit der wirklichen Entwicklung schildert, nach allen Richtungen seines Wirkens der Vorfahre des Gottes ist. Wirklichkeit gewinnt aber der Gott doch erst in dem Augenblick, wo zu dem Dämon auch noch der Held hinzukommt, der sich, wie wir nach allem Vorangegangenen annehmen dürfen, in dem gleichen Augenblick aus dem Märchenhelden zum Sagenhelden erhebt, wo der Dämon allmählich menschliche Züge annimmt und damit zum Gott wird. Darum eben ist die Heldensage von frühe an zugleich Göttersage, während im ursprünglichen Mythenmärchen zwar Dämonen von mancherlei Art ihr Wesen treiben, Götter aber noch nicht vorhanden sind.

f. Schöpfungssage und Theogonie.

Es ist bekanntlich eine alte Gewohnheit der Mythographen, die vielfach auch auf die Mythologen übergegangen ist, daß sie ihre Darstellungen der Götter- und Heldensage eines Volkes mit der Schöpfungssage beginnen lassen. So begreiflich dieses Verfahren ist, sobald man die Gesamtheit solcher Mythen als ein zusammengehöriges Ganzes betrachtet, für das ein Früher oder Später nicht existiere oder wenigstens nicht mehr aus der Überlieferung festgestellt werden könne, so verhängnisvoll wird es für die Auffassung des Mythus, sobald man in dieser Anordnung nach der Reihenfolge der im Mythus erzählten Begebenheiten zugleich ein Bild der chronologischen Entstehung der Mythen selber erblickt. Diese Verwechslung, die aus einer Zeit herstammt, in der man den Mythus ganz oder mindestens in seinen wesentlichsten Bestandteilen noch für wirkliche Geschichte hielt, wird natürlich unhaltbar, sobald einmal der außerhalb jeder historischen Kunde liegende Charakter desselben anerkannt ist. Dann wird es im Gegenteil beinahe zu einer ebenso selbstverständlichen Sache, daß die Schöpfungsberichte relativ späte Bestandteile der Mythologie sind, wie es dereinst der naiven Auffassung selbstverständlich erschienen war, daß der Bericht über die Entstehung der Welt das älteste Dokument religiöser Überlieferung sein müsse. Darum wird es stets eines der merkwürdigsten Zeugnisse für die große Beharrlichkeit von Vorurteilen, deren Daseinsberechtigung längst aufgehört oder sich in ihr Gegenteil verkehrt

hat, bleiben, daß die Theologie bis in eine verhältnismäßig nahe Vergangenheit den mosaischen Schöpfungsbericht im Anfang der Genesis für den ältesten oder mindestens für einen der ältesten Teile des Pentateuch überhaupt ansah. Heute ist wohl im Gegensatze hierzu die Überzeugung durchgedrungen, daß dieser Schöpfungsbericht ein spätes Produkt priesterlicher Abstraktion ist, das höchstens die schematischen Grundlinien älterer kosmogonischer Mythen beibehalten hat.

So bemerkenswert nun aber auch die Ausnahmestellung sein mag, die dieser biblische Bericht durch seine verstandesmäßige, die mythologischen Bilder auf das notdürftigste Maß einschränkende Form und durch seine den sonstigen kosmogonischen Dichtungen der Kulturvölker meist fehlende religiöse Tendenz einnimmt, so stimmen doch die andern Schöpfungsmythen mit dem biblischen darin überein, daß sie gleichfalls die Spuren eines relativ späten Ursprungs an sich tragen. Daneben ist dann freilich für die Eigenart, in der sich bei den einzelnen Kulturvölkern der kosmogonische Teil ihrer Göttersage entwickelt hat, die Verschiedenheit der Merkmale besonders bezeichnend, in der sich jeweils die späte Entstehung verrät. Übrigens ergibt sich diese schon daraus, daß bei den eigentlichen Naturvölkern zwar einzelne Elemente eines Schöpfungsmythus, namentlich in den Formen der bei ihnen verbreiteten Himmels- und Kulturmärchen, vorkommen, daß aber eine zusammenhängende Kosmogonie ebensowenig existiert, wie der Natur der Sache nach von einer Theogonie die Rede sein kann, wo es Götter überhaupt noch nicht gibt, oder wo mindestens nur in einem die Grenzen der mythologischen Begriffe verwischenden Sinne Göttervorstellungen angenommen werden können. Wenn uns Ausnahmen von dieser Regel des Mangels einer eigentlichen Kosmogonie begegnen, so handelt es sich in Wahrheit entweder um Stämme, auf die Einflüsse benachbarter oder eingewanderter Kulturvölker stattgefunden haben, wie bei den Irokesen und den der mexikanischen Kultursphäre angehörenden amerikanischen Völkern, oder aber um solche, die sich tatsächlich, offenbar ebenfalls unter dem Einflusse vorhistorischer Kulturzusammenhänge, über das Niveau eigentlicher Naturvölker erheben, wie bei den Polynesiern. Was bei denjenigen Naturvölkern, denen die Vorbedingung der Ausbildung wirklicher Göttervorstellungen fehlt, an kosmo-

gonischen Elementen aufgezeigt werden kann, das beschränkt sich schließlich auf den Ursprung von Sonne und Mond im Zusammenhang mit den Märchen von der Himmelswanderung, auf die primitiven himmlischen Verschlingungsmotive, auf die in einzelnen Fällen sich findende Vorstellung, der Himmel habe dereinst die Erde berührt und sei durch ein Wesen der Vorzeit oder durch einen in die Höhe wachsenden Baum gehoben worden, endlich auf die Entstehung der Menschen aus Erde, aus Steinen oder Bäumen, die Umwandlung von Menschen in Tiere und umgekehrt usw., — Einzelzüge, die zum Teil wohl in den späteren kosmogonischen Mythus übergegangen sind, die aber für sich allein doch höchstens Vorbereitungen zu einem solchen bilden. Als solche kommen hier namentlich die anthropogonischen Mythen in Betracht, die offenbar am frühesten in Formen, die den späteren Schöpfungsmythen verwandt sind, innerhalb dieser vorkosmogonischen Stufe sich ausbilden[1]).

Bezeichnender als der Mangel einer eigentlichen Kosmogonie bei den primitiven Völkern ist jedoch für den relativ späten Ursprung dieser Systeme von Göttersagen der Inhalt der Systeme selbst, wie ihn, im einzelnen zum Teil sehr abweichend gestaltet, aber im ganzen wieder auf nahe übereinstimmende mythologische Grundanschauungen zurückführend, die Schöpfungssagen der Kulturvölker der alten Welt uns vorführen. Überblickt man diese Kosmogonien im Zusammenhang, so fällt auch hier in die Augen, was schon oben von der Göttersage überhaupt gesagt wurde: die nach der historischen Tradition und den weit zurückgehenden Anfängen ihrer Kultur ältesten Völker sind keineswegs in der Ausgestaltung ihrer Mythen die ältesten, sondern sie repräsentieren im Gegenteil verhältnismäßig späte Entwicklungsstufen. Gerade die kosmogonischen Mythen lassen sich so, wenn wir sie nach den in ihnen selbst hervortretenden psychologischen Motiven, ohne Rücksicht auf das Alter der Kulturumgebung und der äußeren geschichtlichen Verhältnisse, in eine gewisse Entwicklungsfolge zu bringen suchen, deutlich in drei Gruppen scheiden, wobei freilich beachtet werden muß, daß hier umsoweniger feste Grenzen zu ziehen sind, als die Hauptmotive, die zumeist diese Schei-

[1]) Vgl. hierzu die früheren Abschnitte über das Tier- und Himmelsmärchen, S. 217 ff.

dung bedingen, eigentlich sämtlich von Anfang an vorhanden sind und nur jeweils in verschiedener Stärke gegeneinander wirken. Die erste dieser Gruppen können wir als die der rein mythologischen, die zweite als die der philosophisch-mythologischen, endlich die dritte als die der religiösen Kosmogonien bezeichnen. Was allen diesen Formen, besonders aber den beiden ersten gemeinsam ist, und was sie von den vereinzelten Naturmythen unterscheidet, die das Material bilden, aus dem sich die Schöpfungsmythen aufbauen, das ist der starke Anteil der Dichtung, die sich ebenso in der phantastischen Ausgestaltung der einzelnen Vorstellungen, wie in der Komposition des Ganzen betätigt, das sich eben infolge dieser dichterischen Verarbeitung eines Komplexes von Naturmythen als eine Art planmäßiger und einheitlicher Urgeschichte der Welt und der Götter darstellt.

Deutlich tritt uns dieser Charakter vor allem bei der ersten der oben unterschiedenen Gruppen, bei den rein mythologischen Kosmogonien entgegen. Sie alle bieten poetische Schilderungen der Entstehung des Kosmos aus einem ungeformten und ungeordneten Chaos, Schilderungen, deren einzelne Bilder teils unmittelbar den Einzelmythen der vorangegangenen, vorkosmogonischen Stufe entnommen, teils wohl aus Umgestaltungen derselben hervorgegangen sind, die dem Motiv ihrer Verbindung und Ergänzung entstammen. Dieses Motiv liegt nun aber selbst schon auf der Grenze zwischen Naturmythus und Naturphilosophie. Von der Frage nach dem Wie und Warum der Weltordnung, um die sich die Schöpfungssage von Anfang an dreht, weiß in der Tat der primitivere Mythus noch nichts, mögen auch in den Einzelmythen, die in der mythologischen Apperzeption gewisser Naturerscheinungen ihre Quelle haben, immerhin schon Elemente gegeben sein, die man im Hinblick auf ein solches kosmogonisches Weltbild als eine noch unbeabsichtigte, der mythenbildenden Phantasie von selbst sich darbietende partielle Lösung des kosmogonischen Problems betrachten könnte. Doch in dem umfassenden Sinne, in dem es die Schöpfungssage beantwortet, kann dieses Problem, wenn auch seine Lösungen hier noch ganz auf dem Wege der Mythenbildung erfolgen, nicht ohne die Mitwirkung des reflektierenden Denkens entstehen, und dieses Denken zwingt daher von Anfang an zu dichterischer Erfindung, die die vor-

handenen vorkosmogonischen Mythenstoffe dem neuen Zweck dienstbar macht. Darum gewinnen schon diese rein mythisch-poetischen Kosmogonien in ihrem ganzen Aufbau den Charakter einer aus Mythus und Dichtung zusammengewebten Geschichte, in der sich zugleich von frühe an, aus dem Einheitstrieb dieser mythologischen Systeme geboren, philosophische Ideen hervordrängen, die, zuerst selbst noch in ein mythologisches Gewand gehüllt, da und dort bereits nach begrifflicher Gestaltung ringen. So entstehen Schöpfungssagen, wie sie uns in dem babylonischen Epos Enuma elisch, in der Hesiodischen Kosmogonie, in den Liedern der älteren Edda, der Völuspa und Gylfaginning, oder in einer noch etwas mehr auf der Stufe der Einzelmythen verbliebenen Form in den kosmogonischen Mythen der Polynesier erhalten geblieben sind. Jede dieser Mythendichtungen trägt die deutlichen Spuren des Natur- und Kulturmediums an sich, in dem sie entstanden ist; und doch ziehen sich gewisse Züge der Verwandtschaft, die offenbar dem kosmogonischen Thema als solchem eigen sind, durch alle hindurch. Dahin gehören in erster Linie die Vorstellungen der Urfinsternis und des Chaos, woran dann die weitere geknüpft ist, daß mit dem Hervortreten des Lichts auch die Ordnung jenes Chaos beginne. So bildet schon in der offenbar am meisten ausgebildeten unter den zahlreichen, im allgemeinen der vorkosmogonischen Stufe noch relativ naheliegenden polynesischen Schöpfungssagen den Anfang dieses großen Werdeprozesses die Scheidung von Himmel und Erde und die damit gleichzeitige Entstehung des Lichts, die jedoch hier wie anderwärts keineswegs mit der Entstehung der Gestirne in direkte Beziehung gebracht ist. Himmel und Erde werden in diesem Mythus als das in liebender Umarmung begriffene Urelternpaar, Rangi und Papa, geschildert, eine Vorstellung, die ja auch in der Hesiodischen Theogonie (127) und, freilich gänzlich gelöst von jenem Bild des Urelternpaares, in dem »über den Wassern schwebenden« Geist Gottes der Genesis leise noch anklingt. Vergeblich suchen die Söhne jenes Paares, die bereits von Anfang an als Schutzgötter der verschiedenen Lebensgebiete und als die direkten Nachfolger der alten, vorkosmogonischen Kulturheroen auftreten, die Eltern zu trennen. Endlich gelingt es dem stärksten unter ihnen, Tane, dem Gott der Wälder, als er sich — eine unverkennbare Erinnerung an die Gestalt des Baumes und an den Mythus von dem Himmel und

Erde trennenden und vereinigenden Weltbaum — auf den Kopf stellt, um seine Füße gegen den Himmel zu stemmen. Da wird es Licht auf Erden. Doch der eine der Söhne, der Gott der Winde, ist unzufrieden mit der Trennung der Ureltern. Er wütet mit seinen Wolken- und Sturmdämonen gegen Tane und gegen Tangaroa, den Gott des Ozeans und der Seetiere[1]).

Damit ist ein weiteres Motiv in den Schöpfungsmythus eingetreten, das in den meisten Kosmogonien eine entscheidende Bedeutung gewinnt: das Motiv des Götterkampfes. Dieser Kampf dauert nach der Anschauung der Polynesier in seinen Nachwirkungen immer noch fort: in der Bedrohung des Menschen und seiner aus dem Holz der Wälder gezimmerten Kanoes durch den Gott der Meerfahrt, wie in der Jagd des Menschen auf die Seetiere. Unter den Göttern aber haben sich vor allen zwei zu Vollendern der Schöpfung erhoben: Tangaroa und Maui, die beiden Götter, welche die für das Leben des Ozeaniers wichtigsten Elemente, das Meer und die Sonne, zu ihren Trägern haben. In den verschiedenen Regionen dieser Inselwelt ist es bald die eine bald die andere dieser Göttergestalten, die im Vordergrund steht, und an die dann andere von der obigen oft weit abweichende Sagen von ihrer Beteiligung an dem Schöpfungswerk geknüpft sind. Hier ist es namentlich auch die dem Inselbewohner naheliegende Vorstellung, aus der im Anfang alles bedeckenden Meerflut sei dereinst das Land durch den Gott an der Angel emporgezogen worden, was in den verschiedenen Gebieten bald auf Tangaroa bald auf Maui bezogen wird[2]). Zuweilen wird dann dieser über den Wassern schwebende Weltschöpfer auch infolge der hier naheliegenden Assoziation mit dem Lichtreich als Vogel gedacht, und das feste Land wird in Weiterführung der so angeregten Vorstellungsreihe als das von diesem Urvogel gelegte Ei geschildert. Das sind Beziehungen, denen, neben der Kugelgestalt des Himmels, die Idee vom »Weltei« ihren Ursprung verdankt, wie sie uns an vielen Orten, unter andern auch noch in

---

[1]) G. Grey, Polynesian Mythology[2], 1885, p. 1 ff. Dittmer, Te Tohunga, S. 14 ff.

[2]) Vgl. die Übersicht von Gerland in Waitz' Anthropologie der Naturvölker, VI, S. 230 ff., dazu Bastian, Inselgruppen in Ozeanien, 1883, S. 42 ff. (Samoanische Sage), und dessen Heilige Sage der Polynesier, 1881 (Tahiti und Neuseeland), S. 17 ff. Die vielfach in Ozeanien mit der Kosmogonie verwebten Sagen über Totenreich und Seelenweg lassen wir hier als einem andern Gebiet zugehörig beiseite. Vgl. unten IV.

der orphischen Kosmogonie begegnet. Sie scheint übrigens im ganzen relativ späten Ursprungs zu sein, wie dies ja auch die Verwicklung der Assoziationen begreiflich macht, die ihr zugrunde liegen. Wenn übrigens Vorstellungen dieser Art neben jenen den Hesiodischen Göttergenealogien verwandten Vorstellungen vom Urelternpaar und seinen Söhnen in die polynesische Schöpfungssage hereinragen, so hängt diese Vielgestaltigkeit sichtlich zugleich mit der ungeheuren Ausdehnung dieses Inselgebiets zusammen. Sie ist wohl auch die Ursache, daß hier in großer Zahl noch primitivere, dem vorkosmogonischen Stadium angehörige Mythenstoffe, die nur verhältnismäßig lose mit der Schöpfungssage verwebt sind, in diese eingehen. Dahin gehören namentlich Himmelsmärchen mit den uns bekannten Motiven des Aufstiegs zum Himmel und des Herabstiegs zur Erde, die Verschlingungs- und Truhenmärchen in ihren astralen Formen usw. (S. 218 f.). Besonders ist aber Maui, der Hauptgott Neuseelands, Hawaiis und anderer Inseln, der Held einer Fülle einzelner Legenden, die ihn als Kulturbringer und Wohltäter der Menschen feiern. Das alles sind Reste alter Himmels- und Kulturmärchen, die nur äußerlich mit der kosmogonischen Sage in Verbindung gebracht scheinen, und in denen sich der Gott bald in ein dämonisches Zauberwesen bald in einen sterblichen Helden zurückverwandelt. So trägt er auf der einen Seite ebenso in den Idolen, die ihn darstellen, wie in einzelnen Elementen des Mythus die deutlichen Züge eines Sonnengottes an sich. Anderseits ist er, wechselnd zwischen Vogel- und Menschengestalt, der zauberhafte Held der — eine Verbindung vielleicht von astralem und vulkanischem Feuermythus — das Feuer raubt, das seine eigene Ahnfrau in finsterer Erdtiefe hütet, und der endlich selbst seinen Tod findet, indem er als Vogel in das Herz der schlafenden Göttin der Finsternis eindringt, um den Menschen Unsterblichkeit zu erringen, dabei aber von der erwachenden Göttin erwürgt wird, — wieder ein Bild, das zwischen einem Sonnenuntergangsmythus und der Tat eines Kulturheros mitten innesteht, wie denn Maui selbst bald als der Sohn des göttlichen Urelternpaares, bald als Dorfkind von Hawaii in der Sage gefeiert wird [1]). So gibt es denn auch neben diesen Natur-

[1]) Weitere Himmelsmärchen von sichtlich vorkosmogonischem Typus vgl. noch bei Grey, Polynesian Mythology, p. 42 ff. Dittmer, Te Tohunga, S. 73 ff., und oben S. 259 f.

mythen Erzählungen, in denen die Gestalten dieser in überaus wechselnden Farben spielenden polynesischen Kosmogonie ganz jenen Gestalten der Mythenmärchen gleichen, die, wie Jelch der Rabe oder der große Hase der Algonkin, halb Zauberwesen halb Kulturheroen sind, die außerhalb eines jeden Zusammenhangs mit dem Gedanken der Weltschöpfung stehen.

Nichtsdestoweniger würde es offenbar im Hinblick auf den späten Ursprung aller kosmogonischen Mythen unwahrscheinlich sein, wollte man annehmen, diese Helden des Mythenmärchens seien erst aus den großen Naturgöttern der Schöpfungssage entstanden. Vielmehr gilt das Umgekehrte: in die Schöpfungssage haben sich die Gestalten des primitiveren Mythenmärchens hineingerettet, aber sie haben unter der Wirkung des gewaltigen Stoffs erhabenere Formen angenommen, innerhalb deren freilich Überlebnisse aus jenen früheren Stadien nicht fehlen. Eben darum sind auch die an sich dem Inhalt der späteren Schöpfungssage näher verwandten Himmels- und Kulturmärchen vor andern von jener assimiliert worden; doch haben neben ihnen gelegentlich noch weitere, ihrem Thema ferner liegende Mythenstoffe Aufnahme gefunden. Gerade da, wo diese kosmogonische Mythenform so deutlich noch die älteren Spuren erkennen läßt, wie dies bei den polynesischen Kosmogonien teils der allgemeine Zustand der Kultur, teils die große durch die insulare Verbreitung bedingte Zersplitterung der Mythenbildungen mit sich bringt, fällt dies besonders deutlich in die Augen. Um so bemerkenswerter ist es und um so bezeichnender für den philosophischen Trieb, der sich schon in dieser grotesken Phantastik der rein mythologischen Kosmogonien zu regen beginnt, daß hier bereits in einzelnen Varianten der Schöpfungssage die Götter oder Dämonen, die sich an der Weltbildung beteiligen, teils als Naturmächte, teils als mehr oder minder abstrakte oder geistige Potenzen erscheinen. Dabei findet dann meist zugleich in der an und für sich schon zu einer gewissen Stufenordnung herausfordernden Reihenfolge ein Übergang von den allgemeinsten, ganz unvorstellbaren oder zwischen Vorstellung und Begriff unsicher schwankenden Prinzipien der Dinge zu den konkreteren, in einzelnen Naturgöttern verkörperten Wesen statt. Hier ist vor allem die spekulative Phantasie der Maoris, dieses begabtesten Stammes der polynesischen Rasse, der Grenze der philo-

sophisch-mythologischen Mythenbildung nahe gekommen. Besonders bemerkt man dies an den späteren Umgestaltungen des oben berichteten Mythus vom Urelternpaar, die, wenn auch wahrscheinlich zunächst Erzeugnisse Einzelner, doch zu sehr im Geiste der allgemeinen Tradition gehalten sind, als daß man sie etwa für importiertes Gut halten könnte[1]). Da wird in einer dieser Versionen die göttliche Urkraft oder, wie Taylor übersetzt, der Gedanke das Erste, die allen Raum erfüllende Dunkelheit das Zweite genannt, woraus zuerst die Nacht, dann das Licht, endlich Himmel und Erde geboren werden, worauf dann erst die Geburt der Götter folgte, unter denen nun in ziemlich bunter Mischung neben den allgemein verbreiteten Naturgöttern der Winde, des Meeres, der Wälder, auch ein Gott des Guten und der heiligen Sprüche, ein Erschaffer der Nahrung und der Kunst des Kochens und andere mehr auftreten — ein deutliches Zeichen, wie sich hier Überlebnisse alter Kulturmärchen mit begrifflichen Abstraktionen verschwistern. Ähnliche Erscheinungen kehren zum Teil in weit abweichenden, zunächst wohl überall der individuellen Erfindung eines einzelnen Insulaners entsprungenen Formen mannigfach wieder. In dieser charakteristischen Verschmelzung primitiver Märchenelemente mit spekulativen Abstraktionen verraten sich aber deutlich allgemeinere Motive von übereinstimmender Art[2]).

---

[1]) Dittmer, Te Tohunga, S. 13 f.

[2]) Als einer merkwürdigen, ebenfalls in den südpazifischen Gebieten vorkommenden halb mythologischen, halb spekulativen Dichtung sei hier noch der Vorstellung der Welt als einer Kokosnuß gedacht, in deren Mittelpunkt die unsichtbare, rein geistige »Wurzel aller Dinge« ist, und in deren Innerem eine Frau lebt, die Stücke aus ihrem eigenen Körper beißt, aus denen dann die Götter hervorgehen (W. W. Gill, Myths and Songs from the South Pacific, 1876, p. 1 ff.). Das Bild erinnert an den Riesen Ymir der nordgermanischen Sage, aus dessen Körperteilen die Dinge geschaffen werden. Im übrigen ist es eine analoge Parallele zu dem in Polynesien und auch sonst verbreiteten Bilde vom Weltei, wie die mythologische Dichtung der Inder und Ägypter dem Ei gelegentlich die Lotosknospe substituiert hat (Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter, 1891, S. 103 ff.). Alle diese Bilder tragen, gegenüber den gewöhnlichen Vorstellungen vom Chaos und vom Kampf der Götter, das Gepräge eines relativ jungen Ursprungs an sich. Offenbar ist dabei jedesmal eine doppelte Assoziation, nämlich einerseits die der äußeren Form jener Gebilde mit der Weltkugel, und anderseits die mit dem Ursprung des Lebens aus dem Ei oder der Knospe, wirksam gewesen.

Die gleiche Verbindung primitiver Märchenzüge mit Vorstellungen, in denen sich bereits ein Streben nach philosophischer Begriffsbildung kundgibt, kehrt in der Tat innerhalb der reinmythologischen Form der Schöpfungssage überall wieder. Man begegnet ihr, die man, weil ihre Elemente halb dem beginnenden und halb dem bereits seinem Untergang zuneigenden Mythus anzugehören scheinen, beinahe eine Verbindung von Gegensätzen nennen könnte, ebenso in der griechischen oder babylonischen wie in der polynesischen Kosmogonie und Theogonie. Höchstens daß die letztere diese Zusammensetzung infolge des stärkeren Überwucherns der primitiven Märchenmotive noch etwas deutlicher erkennen läßt. Doch beim Lichte besehen ist hierin die Hesiodische Kosmogonie nicht wesentlich anders geartet. Dabei mag ja allerdings auch hier das wechselnde Übergewicht der einen oder andern Elemente zum Teil auf der Komposition des Ganzen aus verschiedenen Textfragmenten von abweichendem Charakter beruhen. Für die allgemeine Natur dieser Mythengattung ist es aber im Grunde gleichgültig, ob solche divergierende Motive von Anfang an sich verbinden, oder ob sie teilweise gesondert voneinander Dichtungen hervorbringen, die später sich mischen, weil die einen der andern zu ihrer Ergänzung bedürfen. Die in der historischen Heldensage bis auf wenige typische Formen in den Hintergrund gedrängten Ungeheuer leben daher innerhalb der Kosmogonie in einer Üppigkeit der Formen wieder auf, wie sie zuvor nur dem phantastischen Zaubermärchen angehörte, das hier durch die Steigerung ins Gewaltige und Dämonische noch überboten wird. So wird der im Mythenmärchen als Einzelgestalt verbreitete Typus des einäugigen Ungeheuers zu einer Dreiheit furchtbarer Gesellen. Die mehrköpfigen und mehrarmigen Unholde des Märchens werden zu hundertarmigen Riesen mit fünfzig Köpfen (Hes. Theog. 139 ff.). Ebenso hat aber das liebliche Bild der dem Meerschaum entsprossenen Aphrodite sein Vorbild in der Quellnymphe des Märchens (190 ff.). Vollends in Kronos, der, durch die List der Göttermutter Rhea getäuscht, den in eine Windel gewickelten Stein statt des Zeuskindes verschlingt, kehrt das weitverbreitete Märchenmotiv von dem menschenfressenden Ungeheuer wieder, das unschädlich gemacht wird, indem man es Steine statt Menschen verschlingen läßt (485; vgl. oben S. 251 f.).

Neben diesen wenig verändert aus dem Mythenmärchen in die

Kosmogonie aufgenommenen Zügen begegnen uns aber andere, bei denen umgekehrt die so mannigfacher Verwandlung fähigen Dämonengestalten in Verkörperungen allgemeiner Begriffe und geistiger Eigenschaften übergehen, aus denen die anschauliche mythische Vorstellung verschwunden ist. So, wenn in einem freilich auch sonst sich etwas fremdartig ausnehmenden Stück die Nacht neben den dunklen Schicksalsmächten der Tyche, der Keren und Moiren den Tod, den Schlaf und die Träume, das Alter, die Nemesis, die Eris und diese wieder die Arbeit gebiert (Hes. Theog. 211 ff.); und wenn unter den Titanen, die sich sogleich bei Beginn des Götterkampfes der Seite des Zeus zuwenden, des Zelos, der Nike, des Kratos und der Bia gedacht wird (383 ff.). Hier bietet eben das Gebiet der Dämonenvorstellungen, wie es ohne deutliche Grenze Titanen und Götter ineinander übergehen läßt, so auch einen weiten Spielraum für die Vereinigung von Gestalten des frühesten Naturmythus mit den unheimlichen Schicksalsmächten oder den rätselhaften Regungen der eigenen Seele. Darum vereinigen sich hier Vorstellungen, die auf der einen Seite tief in das primitive Zaubermärchen zurückreichen, und die sich auf der andern der begrifflichen Gestaltung geistiger Potenzen nähern. Dämon ist ebensowohl das im Sturm daherbrausende oder in finsterer Felskluft hausende Ungeheuer wie der Schlaf oder Traum, die unerwartete Wendung des Glücks oder die Pein des Gewissens und die wild aufflammende Leidenschaft. Für die Vereinigung dieser Extreme des Dämonenbegriffs bildet aber vor allem die Kosmogonie das geeignete Terrain. Deshalb erscheint sie ebenso gegenüber der historischen Heldensage als ein Rückfall in die Regionen des primitiven Mythenmärchens, wie sie in der allmählichen Ausbildung des Gedankens einer allgemeinen Weltordnung einen mächtigen Fortschritt über jene bedeutet. Mag es daher immerhin teilweise berechtigt sein, diesen Kontrast der abgeklärten homerischen Götterwelt mit der auf einen niedrigeren Märchenton gestimmten hesiodischen Theogonie zu Kultur- und Stammesunterschieden in Beziehung zu bringen, der tiefere Grund liegt doch in dem Thema der Kosmogonie selbst, das, weil es mit dem menschlich gedachten Helden nicht ausreicht, zu den Wundergestalten des Mythenmärchens zurückgreifen muß, die es in ihrer dämonischen Macht über das menschliche Maß hinaus steigert, wobei ihr nun aber das Märchen die Vorbilder

und Stoffe liefern muß. Wie hier das alle Wechselfälle des Heldenlebens weit übersteigende Wunder der Schöpfung die kosmogonische Dichtung zum Zaubermärchen zurückdrängt, so treibt sie jedoch anderseits das Bedürfnis, in dieser unendlichen Mannigfaltigkeit der geschaffenen Dinge Ordnung zu schaffen, nach aufwärts, zu ordnenden Prinzipien, die freilich an sich das für solche Zwischenstufen Raum lassende Gebiet der Dämonenvorstellungen noch nicht überschreiten, in denen sich aber immerhin eine strengere Begriffsbildung bereits vorbereitet. So begegnen wir denn auch in dem babylonischen Schöpfungsepos, trotz der weit abweichenden Kulturbedingungen, unter denen es entstanden, im wesentlichen der nämlichen Mischung der Gegensätze. Auf der einen Seite in der die Eigenschaften der Göttermutter und des urweltlichen Ungeheuers in sich vereinigenden Tihamat einem Fabelwesen, in dessen Begleitern sich die aus dem Mythenmärchen bekannten Schrecken wiederholen: die wütende Schlange, die giftgeschwollene Natter, der tolle Hund, der Skorpion- und der Fischmensch usw. (Taf. II); und es ist eine echte, nicht einmal die üblichen Märchendimensionen überschreitende Zauberprobe, wenn Marduk, um zu beweisen, daß er der rechte Held im Streit gegen die wütende Rotte sei, vor den Augen der andern Götter ein Kleid durch ein Zauberwort zuerst vernichtet und dann wieder entstehen läßt (Taf. IV). Aber sobald nun nach Vollendung des großen Kampfes Marduk zur Begründung der neuen Weltordnung übergeht, gewinnt die Dichtung einen von solchem Zauberspuk des Märchens weit abliegenden Inhalt. Da ist es nicht mehr bloß der in den rohesten Scheidungen von Himmel und Erde, von Land und Meer sich betätigende Weltordner der primitiveren Kosmogonien, sondern der Gott, der nach festen Zahl- und Zeitgesetzen die Gestirne verteilt und ihren Lauf regelt, der die Sternbilder der zwölf Monate am Himmel errichtet, die Tage des Jahres bezeichnet und den Mond zum Messer der Zeit macht (Taf. V). In diesem großen Bild einer gesetzmäßigen Weltordnung, die den Göttern selbst in den sie repräsentierenden Sternbildern ihre Standorte anweist, nähert sich diese Schöpfungssage der Grenze, wo der Mythus zur symbolischen Einkleidung eines wissenschaftlichen Weltbildes wird. Von ihr unterscheidet er sich freilich immer noch dadurch, daß er, so weit wir sehen können, in der babylonischen Kosmogonie diese Grenze nie über-

schritten hat[1]). Um so greller erscheint in dieser Sage der Kontrast zwischen jenen beiden von frühe an dem kosmogonischen Mythus eigenen Bestandteilen: zwischen den märchenhaften Elementen, die noch ganz der Region des Zaubermärchens angehören, und den spekulativen Zügen, die schon nahe an die philosophischen Mythen heranreichen, wie wir sie etwa aus dem Platonischen Timäos kennen. Auch hier werden wir aber diese Mischung scheinbar heterogener Elemente zugleich als ein Zeugnis für die relativ späte Entstehung der kosmogonischen Dichtungen überhaupt ansehen müssen. Denn mag das astrologische Weltbild der Babylonier, das jene Kosmogonie einschließt, noch so alt sein, es setzt unter allen Umständen eine wahrscheinlich schon Jahrhunderte hindurch geübte planmäßige Beobachtung des gestirnten Himmels voraus. Ist also auch dieses Weltbild, an den analogen Mythen der jüngeren Kulturvölker gemessen, uralt, es rückt die Kultur, auf der es ruht, nur in eine um so entlegenere Vergangenheit. Wir müssen uns eben auch hier daran erinnern, daß die für unseren Standpunkt ältesten Überlieferungen darum noch keineswegs Erzeugnisse einer zu ihrer Zeit jungen, sondern einer sehr alten Kultur sein können, deren Trümmer für uns völlig verschüttet oder höchstens in solchen Fragmenten erhalten geblieben sind, wie sie noch später aus uralten Mythenmärchen in die Göttersage hereinragen.

Ein augenfälliges Zeugnis bietet nun hier insbesondere auch jene zweite Gruppe kosmogonischer Sagen, die oben als die der philosophisch-mythologischen bezeichnet wurden. Zu ihnen gehören vornehmlich die Schöpfungssagen der Inder und der Eranier. Hier ist, soweit sich die Mythenentwicklung übersehen läßt, der kosmogonische Teil der Göttersage überhaupt nicht als selbständiger Mythus entstanden, sondern er hat sich aus dem religiösen Hymnus entwickelt. Dabei tragen aber gerade die ältesten Lieder sowohl des Rigveda wie des Avesta einen in hohem Grade spekulativen Charakter an sich, und dieser betätigt sich wieder vornehmlich in jenen Hymnen, die sich auf die letzten Fragen des Seins beziehen, und in denen der Hymnendichter sichtlich nach einem letzten Ein-

[1]) Übersetzungen des babylonischen Schöpfungsepos vgl. bei P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, 1890, S. 261 ff. und H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895, S. 401 ff.

heitsgedanken ringt, der die Mannigfaltigkeit der Dinge noch ungeschieden enthalten, und dem sie darum unaufhörlich wieder zustreben soll. Daß solche Hymnen, wie der berühmte 129. des X. Buches des Rigveda oder die Gathas des Zarathustra, weder mythische Kosmogonien noch überhaupt eigentliche Mythen sind, bringt schon ihr Charakter als religiöse Preislieder mit sich. Ebenso erklären sich daraus die Züge priesterlicher Spekulation, die sie an sich tragen, und durch die sie ohne weiteres zu persönlichen Werken individueller Dichter gestempelt werden. Daß hinter dem philosophischen Einheitsgedanken, der sich in diesen ältesten Religionsurkunden der Inder und Eranier spiegelt, die Götter selbst zurücktreten, gibt ihnen einen abstrakt religiösen Zug, während das Mythische, das sie doch nicht ganz abstreifen können, ihnen den Charakter kosmogonischer Spekulationen verleiht. Was zurückbleibt, wenn die Götter zu philosophischen Abstraktionen werden, das ist eben, wie sich hier und in aller späteren Philosophie offenbart, das All-Eine, das von göttlicher Kraft erfüllte Universum selbst oder eine nicht mehr als Persönlichkeit, sondern nur noch als dämonisches Urwesen zu denkende Gottheit, die jenes gestaltet. So ziehen denn in diesen ältesten Dokumenten indischer und eranischer Kosmogonie die mythischen Vorstellungen fast wie Schatten an uns vorüber, und wo sich die Idee einer Vielheit göttlicher Wesen regt, da stehen solche zwischen ethischen Begriffen und mythischen Wesen mitten inne[1]). Doch schon in den jüngeren Hymnen des Rigveda (z. B. X 190, X 72) macht sich das Streben geltend, diesen Gedanken des All-Einen mit dem der Vielheit der Volksgötter in Beziehung zu bringen und so eine mythologisch-phantastische Kosmogonie zu gestalten, in die überdies als Nebenmotive gelegentlich auch die Märchenvorstellungen vom Weltei und von der Lotosknospe als dem Ursprung der Dinge hereinreichen. Noch bunter und farbenreicher gestaltet sich aber das Bild der Schöpfung in der späteren Sagenüberlieferung der Parsen, wie sie in der Sammlung des Bundehesh und in den Schriften der zahlreichen persischen Sekten erhalten ist und in weitem Umfang auch die

---

[1]) L. Scherman, Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Samhitâ, 1887, S. 1 ff. Max Müller, Essays, I, 1879, S. 77. Martin Haug, Die fünf Gathas oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustras, 1858—60. Abh. zur Kunde des Morgenlandes Bd. 1. F. von Spiegel, Eranische Altertumskunde, I, 1871.

Mythen- und Märchentradition der christlichen und mohammedanischen Völker der Alten Welt beeinflußt hat [1]). Was dem persischen Schöpfungsmythus diese Neigung zu einer üppigen Wucherung der mythologischen Elemente und, damit zusammenhängend, die Tendenz zur Verbreitung über weite Gebiete von Anfang an mitgegeben hat, das ist wohl vornehmlich jener Dualismus eines guten und bösen Weltprinzips, der in dem Widerstreit der menschlichen Leidenschaften seine fortan wirksame Grundlage findet und nun durch das fast alle Kosmogonien beherrschende Motiv des Götterkampfes wahlverwandt angezogen wird. Dieses Motiv mag bisweilen zurückgedrängt werden, wie in den ältesten Liedern des Avesta, wo der Kampf des bösen Prinzips, verkörpert in Angra Mainyu, gegen das gute, als ursprünglicher Weltschöpfer gedachte Urwesen Ahura Mazda zu einem dem Weltanfang erst nachfolgenden und bloß vorübergehenden Ereignis herabgedrückt wird [2]). Der Kampf selbst liegt so sehr in dem Zug der kosmogonischen Vorstellungen, und dieses Kampfmotiv führt in der poetisch-mythologischen Weiterbildung derselben so unvermeidlich zu einer Vervielfältigung der einander widerstreitenden Wesen, daß es hier der Anlehnung an die allverbreiteten Dämonenvorstellungen kaum bedurft hätte, um jenem Grundgedanken des ethischen Dualismus eine Fülle überall bereitliegender mythisch-phantastischer Elemente zuzuführen. Eben darum wird nun aber auch gerade bei der eranischen wie der indischen Kosmogonie wieder der Gesichtspunkt nahe gelegt, daß wir in den uns zugänglichen Anfängen dieser Spekulation nicht die Anfänge des Mythus überhaupt sehen dürfen. Eine Hymnendichtung wie die der ältesten Rigveda- und Avestalieder und eine priesterliche Gestalt wie die des Sängers der Gathas des Zarathustra, sie sind ebensowenig als erste Anfänge religiöser Kosmogonie möglich, wie die Ordnung der Welt nach den Sternbildern des Tierkreises und dem Verhältnis von Sonne und Mond in ihrer jährlichen Bewegung früher sein können als Mythus und Religion.

---

[1]) Vgl. die Übersicht über diese einander verwandten Entwicklungen der indischen und eranischen Sage bei F. Lukas, Die Grundbegriffe der Kosmogonien der alten Völker, 1893, S. 65 ff., 100 ff. Beispiele von Märchen, die, über Asien und Europa zerstreut, zum Teil auf eranische und indische Quellen zurückgehen, gibt in großer Zahl die Sammlung von O. Dähnhardt, Natursagen, I, 1907, S. 7 ff.

[2]) Spiegel, Avesta, I (Vendidad), 1852, S. 61 ff.

Die Schatten eines dieser Spekulation vorausgehenden Mythus erkennt man in der Tat noch deutlich genug im Hintergrund jener alten philosophischen Hymnen. So stehen diese allem Anscheine nach im Wendepunkt zweier Entwicklungen; und wenn die spätere Hymnendichtung und Mythenbildung der mythologischen Phantasie die Zügel freier schießen ließ, so brauchte sie nur in den Schatz uralter Mythenmärchen und allverbreiteter Dämonenvorstellungen zu greifen, um jene Mythen neu zu beleben oder neue zu schaffen, an denen nun freilich die Läuterung, die das religiöse Denken unter dem Einfluß eines führenden Priesterstandes erfahren hatte, immerhin zu erkennen ist.

In der Tat ist es dieser letzte Eindruck, den wir auch bei der dritten Form kosmogonischer Dichtung empfangen, wie sie sich unter einem Zusammenfluß außergewöhnlicher Kulturbedingungen in der biblischen Genesis entwickelt hat: bei der rein religiösen. Diese biblische Schöpfungssage hat die ganze mythologische Ausstattung sonstiger Kosmogonien bis auf die unentbehrlichen, ohne die ein vorstellbares Bild der Weltschöpfung überhaupt nicht entstehen könnte, abgestreift. Aber sie hat auch auf jenes spekulative Bemühen verzichtet, in die Tiefe des Weltproblems begrifflich einzudringen. Das ist es, was der Kosmogonie der Genesis ihren wohl einzigartigen Charakter gibt. Ihr fehlt jede Spur von Philosophie, und von Mythologie hat sie genau das Unentbehrliche beibehalten, nicht mehr. Auf eine Entlehnung aus irgend einer andern Kosmogonie würde man darum aus diesem Schöpfungsbericht des Priesterkodex nicht schließen können. Er enthält lediglich, was die verbreitetste Form der Schöpfungssage überall enthält: das Chaos und seine Scheidung. Nur der Götterkampf ist getilgt, da der Stammesgott keine andern Götter neben sich duldet. Wenn man, zweifellos mit Recht, annimmt, der babylonische Schöpfungsmythus sei den Israeliten nicht unbekannt gewesen, so schließt man das bekanntlich aus andern biblischen Stellen: aus diesem ersten Kapitel der Genesis würde man es niemals schließen können. Um so mehr gibt sich auch diese religiöse Kosmogonie als das relativ späte Produkt priesterlicher Abstraktion zu erkennen, die mit den ursprünglichen Motiven kosmogonischer Mythenbildung wenig mehr gemein hat. Diese Sage will nicht darüber Rechenschaft geben, wie die Welt geworden ist, sondern sie will das fromme Gemüt daran

mahnen, daß es alles als gut erkenne, was Gott geordnet hat, und daß es heilig halte, was von Gott geheiligt ist. Doch so sehr dieser Schöpfungsbericht darin wieder mehr den Charakter eines religiösen Hymnus als den einer eigentlichen Kosmogonie hat, so beweisen doch jene älteren Zeugnisse, in denen der Sieg Jahwes über die Ungeheuer der Tiefe poetisch verherrlicht wird, daß auch hier dieser mit allen Merkmalen einer abstrakten religiösen Spekulation ausgestatteten Lobpreisung des Gottes in seiner Schöpfung andere echt mythologische Sagen vorausgingen. Daß in ihnen überdies der Gegensatz eines guten und bösen Prinzips, wie ihn der eranische Mythus zu einem religiösen Dualismus ausgebildet, in die israelitische Sagenüberlieferung hineinreicht, das erhellt deutlich aus dem auf jenen abstrakt monotheistischen Schöpfungshymnus in der Genesis unmittelbar folgenden Mythus von Paradies und Sündenfall.

So bleiben, wenn wir von den mehr der spielenden Vergleichung als dem ernsthaften Mythus angehörenden Bildern der Welt als Kokosnuß, als Lotosknospe oder als Weltei absehen, das Chaos und der Dämonen- und Götterkampf die beiden regelmäßigen Bestandteile der kosmogonischen Sage. Unter ihnen ist das Chaos wieder in seiner Bedeutung der unveränderlichste. Das ihm überall zukommende Merkmal, das von den kosmogonischen Anfängen des Mythenmärchens bis in die spekulativen und spezifisch religiösen Gestaltungen hinaufreicht, ist das der Finsternis. Daher das Auftreten des Lichts, vor dem die Finsternis verschwindet, stets zugleich den Beginn der Schöpfung bezeichnet. Der in der Finsternis verborgen liegende Stoff des Chaos kommt dann aber in einer doppelten Form vor, die wahrscheinlich jedesmal von den Naturbedingungen abhängt, unter denen der Mythus entstand: er ist entweder ein leerer, meist als gähnender Abgrund geschilderter Raum, wie in der Hesiodischen und der nordgermanischen Kosmogonie, oder er ist eine ungeheure Wassertiefe, wie in der polynesischen, der babylonischen und der biblischen Sage. Doch kann auch die Anschauung zwischen beiden Vorstellungen schwanken, ein Fall, der wohl bei den verschiedenen Versionen der griechischen Schöpfungsmythen sowie bei der späteren Vorstellung der Israeliten von einer »Schöpfung aus Nichts« anzunehmen ist. Denn unter dem Nichts wird hier aller Wahrscheinlichkeit nach der leere Raum verstanden. Die psychologischen

Motive dieser allgemeinen Vorstellungen vom Chaos liegen ziemlich offen zutage. Was jeder Weltordnung vorausgeht, ist naturgemäß das völlig Unbestimmte und Ungeordnete. Dieses Unbestimmte ist aber für das naive mythologische Bewußtsein die alle Gegenstände gleichmäßig umhüllende Finsternis. Dem entsprechend erscheint dann der Anfang der Schöpfung als ein erstes Morgengrauen: die Weltschöpfung ist der Weltmorgen, bei dessen Anbrechen die Finsternis weicht und die einzelnen Dinge aus dem Dunkel allmählich deutlich geschieden hervortreten. Über den Inhalt dessen, was vor dem Eintritt dieser Scheidung das Dunkel des Chaos birgt, herrschen jedoch zwei abweichende Vorstellungen. Der Binnenlandbewohner überträgt hier wohl zunächst das Bild des leeren, finstern Abgrunds auf jenes noch von Finsternis umhüllte Weltganze: der in Nacht gehüllte unendliche Raum, der nirgends eine Grenze erkennen läßt, wird ihm zum Anfang der Dinge. Dem Strand- oder Inselbewohner ist die ins Unbegrenzte sich erstreckende Meerflut das Urbild der noch ungeschiedenen Mischung der Dinge. Denn diese ungeheuere Wassermasse setzt sich ihm am Horizont unmittelbar in das himmlische Wasser fort, das alles umschließt, so daß das kleine Stück Erde, das er bewohnt, aus dieser Masse irdischer und himmlischer Gewässer nur als ein isoliertes, dereinst ebenfalls überflutetes Eiland hervorragt. Darum spaltet in dem babylonischen Epos der siegreiche Gott Marduk den Leib der Tihamat in zwei Hälften, deren eine er zum Dach des Himmels macht, dem er einen Riegel vorschiebt und Wächter vorsetzt, die das Wasser zurückhalten; und in der biblischen Schöpfungssage errichtet Gott den Himmel als eine Scheidewand zwischen den oberen und den unteren Gewässern. Beidemal ist es das Bild eines irdischen und eines himmlischen Ozeans, die sich zur Vorstellung eines ursprünglich alles in sich bergenden Meeres verbinden. Mit diesem abweichenden Ursprung der Chaosvorstellungen ist natürlich nicht auch vermacht, daß sie uns nur da begegnen werden, wo für jede von ihnen die besonderen Bedingungen der Naturumgebung vollkommen erfüllt waren. Denn partiell sind diese Bedingungen für beide überall soweit gegeben, daß jede bei ihrer Wanderung leicht assimiliert werden kann, oder beide sich zu Vorstellungen umbilden, die aus ihren Motiven gemischt sind.

Einer ganz andern Seite gehört dagegen der zweite Grundbestand-

teil der kosmogonischen Sage, der Götterkampf, an. Er ist unverkennbar zunächst ein Bild gewaltiger Naturkatastrophen, wie sie großen Veränderungen der Oberflächengestaltung der Erde voranzugehen pflegen. Sturm, Gewitter, Erdbeben und Überschwemmung erscheinen als Verkörperungen dämonischer Gewalten, und in der Ruhe, die nach solchen Katastrophen eintritt, sieht daher der Mensch das Ergebnis eines Sieges über die Sturm- und Wetterdämonen, den er vor allem den Schutzgöttern seines Landes zuschreibt. Dennoch verhält sich dieses den alljährlich sich wiederholenden Ereignissen entnommene äußere Kampfmotiv aller Wahrscheinlichkeit nach zu den endgültigen kosmogonischen Vorstellungen nicht wesentlich anders als wie das tägliche Morgengrauen zu dem ersten Weltmorgen, an dem sich das Chaos zu ordnen beginnt. Auch jenes ist eine Projektion der alltäglichen Eindrücke, die Sturm und Wetter begleiten, in die Vorstellungen vom Weltmorgen, eine Projektion, die zugleich die vorübergehende Naturkatastrophe ins Ungeheuere vergrößert. In ihr wachsen daher die Gestalten der Dämonen, die im täglichen Gewittersturm hausen, im selben Maße ins Übermenschliche, wie die Schöpfung der Welt selbst eine Tat ist, die an unermeßlicher Größe die wirklich erlebten Naturkatastrophen überbietet. Darum ist es vielleicht ebenso sehr diese Übertragung des relativ Kleinen ins Große wie die an sich schon gereiftere Stufe eines auf die Entstehung der Welt gerichteten mythologischen Denkens, was die Kosmogonie ihrer Natur nach zu einem späten Erzeugnis macht. Dem andern Bestandteil dieser Sagen, dem Chaos gegenüber setzt dann aber außerdem der Götterkampf, wie er mannigfaltigere Gestaltungen annimmt, so auch verwickeltere, überall von vorangegangenen Mythenbildungen abhängige Bedingungen voraus. So sind es neben jenen schon in den Dämonenvorstellungen wirksamen Naturmotiven teils die bis zum primitiven Mythenmärchen zurückreichenden Züge des Kampfes mit Ungeheuern, teils aber auch die Kämpfe der Heldensage, die hier auf den weltumfassenden Schauplatz eines Wettstreits um die Herrschaft über Götter und Menschen verpflanzt werden. Darum sind die Götter in diesen Sagen halb Sagen- halb Märchenhelden. Wie jene sind sie durchaus menschenähnliche, nur noch mehr über das menschliche Maß erhobene Persönlichkeiten; diesen gleichen sie in den grotesken Wunder- und Zaubertaten, die sie ausführen, und in der die Hilfs-

mittel der Sage weit übersteigenden Phantastik der Schilderungen, die nur gegenüber dem Märchen wieder ins Ungeheuere vergrößert sind. So ist die kosmogonische Sage mehr Märchen als Sage, und doch werden in ihr bereits ethische und religiöse Motive wirksam, die selbst in der Heldensage noch zurücktreten. Dabei überragt sie aber die letztere vor allem auch darin, daß die Götter in ihr nicht mehr bloße Zuschauer oder gelegentliche Teilnehmer der von den Helden geführten Kämpfe sind, sondern daß sich ihnen hier ein ungeheuerer Schauplatz selbständiger Tätigkeit eröffnet hat, der ihnen einen eigenen Lebensinhalt gibt, und auf dem sie sich nun erst die Stellung dauernder Beschützer der natürlichen wie der sittlichen Weltordnung erringen können. Hat die Heldensage die Götter dem Menschen als ihm verwandte persönliche Wesen nahe gebracht, so werden sie hier durch dieses gewaltige Schauspiel der Götterkämpfe weit über die Sphäre menschlichen Tuns erhoben. Auf diese Weise ergänzt die Kosmogonie die Vorstellung des göttlichen Schutzes, die die Kämpfe der Helden entstehen ließen, durch die andere einer die menschliche Fassungskraft übersteigenden Erhabenheit, indem sie die Götter selbst als Kämpfer um die Herrschaft der Welt einführt.

Nachdem so die Götter zu Helden auf einer Himmel und Erde umspannenden Schaubühne geworden sind, verändern sich nun aber auch die Motive dieses Streites, soweit es dieser umfassendere Schauplatz zuläßt, nach den Vorbildern, die der Kampf der Helden geliefert hat. Zunächst sind zwar überall noch jene unmittelbar aus der Naturanschauung geschöpften Motive vorwaltend, wie sie aus den alltäglichen Erscheinungen von Sturm und Wetter auf die große Katastrophe der Weltentstehung übertragen werden: der Kampf um die Welt ist ein siegreicher Streit der erhabenen Himmelsgötter gegen die furchtbaren Ungeheuer und die zerstörenden Dämonen der Tiefe. Doch mit dem einmal errungenen Sieg kommt dieser Kampf nicht zu dauernder Ruhe. Die Vorstellung, daß unter Göttern so wenig wie unter Menschen die Anlässe aufhören, die solchen Streit fortzusetzen gebieten, ist, sobald der Schöpfungsmythus in der weiteren Göttersage nachwirkt, unabweislich. Damit werden nun notwendig die überwundenen Ungeheuer mehr und mehr zu Wesen, die selbst den Göttern gleichgeartet sind. Wird dann trotzdem der Gegensatz zwischen beiden festgehalten, so kann es kommen, daß, wie in den

älteren Traditionen der Eranier, die zerstörenden Mächte nicht zuerst die Welt beherrschen, um dann von den guten Himmelsgöttern besiegt zu werden, sondern daß jene umgekehrt erst nachträglich sich erheben, um das gute Werk des Weltschöpfers zu stören, bis sie endlich in einem zweiten endgültigen Kampfe besiegt werden. Aber auch wo das dem Wettersturm entnommene Bild des Sieges der weltschaffenden Götter über ein vorweltliches Geschlecht dämonischer Wesen die Oberhand behält, da übt doch die hieraus sich entwickelnde Vorstellung einer im Wechsel der Zeiten eingetretenen Folge weltbeherrschender Mächte die Wirkung aus, daß nun auch auf diese göttliche Herrschaftsfolge die von den irdischen Heroen und Herrschern entnommenen Anschauungen übertragen werden. Die einstigen Dämonen werden zu Göttern einer vorangegangenen Generation, und der Mythus gibt dem Ausdruck, indem er die späteren siegreichen Götter zu Kindern und Enkeln jener Urwesen macht. Nebenbei können diese freilich immer noch ihre einstigen Ungeheuereigenschaften bewahren: so die drachengestaltige Göttermutter Tihamat, der seine Kinder verschlingende Kronos u. a. Immerhin können nun in dieser Verbindung von Eigenschaften die ursprünglichen kosmogonischen Vorstellungen allmählich zurücktreten, um jenem Motiv des auf die Götterwelt übertragenen Wechsels der Generationen den Vorrang zu lassen. Das geschieht namentlich, sobald sich entgegengesetzte Motive in den Vordergrund drängen, die schließlich sogar den Wertcharakter, den der Mythus den verschiedenen Göttergeschlechtern beilegt, umkehren können. So hat sich im späteren griechischen Mythus unter dem Einfluß der Sage vom goldenen Zeitalter die Herrschaft des Kronos oder bei den Römern des Saturnus in eine Zeit ungetrübter Glückseligkeit verwandelt. Doch auch der Zukunft kann sich jetzt die Vorstellung von dem Wechsel der Göttergeschlechter zuwenden. Ein prophetischer Zug solcher Art spricht schon aus den Liedern des Avesta und den Mythen des späteren Parsismus, in denen der völlige Untergang der Werke Ahrimans und der Sieg des guten Gottes vorausverkündet wird; und eng verbunden mit Ideen von einer neuen besseren Weltschöpfung oder Welterneuerung begegnet man diesem Gedanken in der jüdischen und christlichen apokalyptischen Literatur. Dabei ist diese merkwürdige Form mythologischer Dichtung freilich ihrem ganzen Charakter nach

ein spätes Produkt mystisch-phantastischer Spekulation. Immerhin bleibt sie für gewisse Seiten der mythologischen Entwicklung in hohem Grade bedeutsam. Verwandte Töne klingen uns endlich, anknüpfend an die germanische Göttersage, aus der nordischen Völuspa und den zu ihr gehörigen Ausführungen in der jüngeren Edda entgegen, Dichtungen, bei denen freilich gerade hier der Hinweis auf den noch unbekannten Gott, der die Zukunft beherrschen wird, die Vermutung christlichen Einflusses nahelegt. Indem in allen diesen Fällen die Weissagung einer in der Zukunft neu erstehenden Welt einen Untergang der alten vorausgehen läßt, bilden aber diese Mythen zugleich eine eigentümliche Abart kosmogonischer Sagen: die Weltuntergangssagen, zu denen, als ihre ältesten, in der Mythengeschichte noch auf die Vergangenheit zurückweisenden Formen, die Sintflut- und Sintbrandsagen gehören.

g. Sintflut- und Sintbrandsagen.

Die Weltuntergangssage bildet das mythologische Komplement zur Weltschöpfungssage. Dieses Verhältnis schließt zwar die Notwendigkeit ein, daß eine Schöpfungssage vorhanden sei, wo eine Weltuntergangssage entstehen soll, aber keineswegs die andere, daß wir auch umgekehrt überall, wo sich ein kosmogonischer Mythus ausgebildet hat, einen solchen vom Untergang der Dinge vorfinden müßten. Wie vielmehr die Schöpfungssage selbst nach allen ihren Merkmalen verhältnismäßig späten Ursprungs ist, so ist die Weltuntergangssage, besonders in ihrer ausdrücklich auf die Zukunft bezogenen oder, wie wir sie kurz nennen wollen, in ihrer apokalyptischen Form noch späteren Datums. Sie setzt besondere historische Bedingungen voraus, die keineswegs so allgemeiner Art sind, wie diejenigen, die auf einer bestimmten Stufe mythologischer Entwicklung zur kosmogonischen Sage führen. Weit verbreiteter als diese in die Zukunft verlegten eigentlichen Weltuntergangssagen sind die Sintflut- und die ihnen verwandten Sintbrandsagen, in denen ein solches Ereignis der Zerstörung der Welt durch Wasser oder durch Feuer als ein vergangenes erzählt wird. Sie stehen weniger unter bestimmten historischen als unter geographischen Einflüssen, da offenbar Naturereignisse, die in den betreffenden Ländergebieten vorkommen können, den nächsten Anstoß zur Entstehung solcher Sagen zu geben pflegen.

Dabei besitzen übrigens alle diese Sagen und besonders die Flutsagen, infolge der weiten Verbreitung der ihre Assimilation begünstigenden Bedingungen, eine eminente Wanderfähigkeit, die die Beurteilung der Herkunft der einzelnen Sagengebilde um so mehr erschwert, je leichter zugleich das Grundthema dieser Mythen mit Märchenstoffen anderen Ursprungs sich verweben und dadurch die Frage, was in einem solchen Mythengebilde autochthon und was zugewandert sei, erschweren kann. Da jedoch die psychologischen Eigenschaften der Sage von dieser im einzelnen außerordentlich großen Variation der Bedingungen wenig berührt werden, so können wir uns hier um so mehr auf die Hervorhebung der allgemeinen psychologischen Züge dieser Sagengattungen beschränken, als jene Unterschiede mehr von ethnologischem und historischem als von psychologischem Interesse sind.

Daß nun hier die nächste äußere Bedingung für die Entstehung der Sintflutsagen das gelegentliche Vorkommen von Regengüssen und Überschwemmungen sei, dafür bildet die Tatsache ein sprechendes Zeugnis, daß die Flutsage, außer wo sie nachweisbar zugewandert ist, in solchen Ländergebieten fehlt, in denen Regengüsse und Überschwemmungen selten sind: so in ganz Afrika und in den dem Norden dieses Erdteils gegenüberliegenden Gebieten der arabischen Halbinsel, ferner in Ost- und Zentralasien. Dagegen findet sie sich seit früher Zeit in Indien, in ganz Vorderasien, in Europa, wo vor allem Griechenland eine eigentümliche Variante der Sage hervorgebracht hat, endlich fast überall in Amerika und in Ozeanien einschließlich Australiens[1]. Daß unter jenen lokalen Bedingungen der Regen eine größere Rolle spielt als die Überschwemmung, dafür scheint übrigens das regenarme Ägypten zu sprechen, dem trotz seiner regelmäßigen Nilüberschwemmungen die Flutsage ursprünglich fehlt. Ein weiteres Zeugnis für diesen Einfluß der Naturbedingungen bietet aber die Erscheinung, daß besonders in Südamerika weit verbreitet statt der Sintflut- oder noch häufiger neben ihr eine Sintbrandsage vorkommt[2]. Wie der den Austritt der Flüsse verursachende Regen die Flutvorstellung auslösen kann, so liegt es offenbar nahe, bei dem

[1] Vgl. die Zusammenstellung bei R. Andree, Die Flutsagen, 1891, S. 125 ff.

[2] Ehrenreich, Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker, 1905, S. 30.

Weltbrand an die verheerenden Prairie- und Waldbrände zu denken, die weithin die Erde verwüsten können. Wo aber außerdem, wie vor allem im mexikanischen Kulturkreis, die Jahreszeiten zwischen dem lebenvernichtenden Sonnenbrand und neu belebenden, aber nicht selten auch durch ihr Übermaß furchtbaren Regengüssen wechseln, da ist dann die Gelegenheit zur Ausbildung dieser Zerstörungssagen in doppelter Richtung gegeben: zuerst wird die Welt durch Feuer, dann durch Wasser zerstört, oder es wechseln im Lauf der Geschichte solche Katastrophen mehrmals miteinander. Die Vorstellung von diesem teils gegensätzlichen teils ergänzenden Verhältnis von Feuer und Wasser, die in der fast über die ganze Erde verbreiteten kultischen Verwendung beider als Lustrationsmittel ihren Ausdruck findet, hat offenbar in jenen Gebieten Zentral- und Südamerikas unter dem Einfluß der hier herrschenden starken Gegensätze von Sonnenbrand und Regen und ihrer Wirkungen auf die Vegetation der ganzen Mythologie ihr Gepräge gegeben[1]. Um so deutlicher tritt aber die innere Verwandtschaft von Sintflut und Sintbrand zutage, die, wie wir unten sehen werden, auch in ihrer häufigen Verbindung bei den apokalyptischen Weltuntergangssagen zu bemerken ist.

Doch in diesen weiteren mythologischen Beziehungen liegt schon ausgesprochen, daß weder die Flut- noch die Feuersage ausschließlich auf lokale Bedingungen zurückgeführt werden kann. Diese müssen natürlich vorhanden sein, wenn die eine oder die andere entstehen soll; aber an sich wirken solche Bedingungen doch wiederum nur als auslösende Reize, die eine Fülle weiterer mythischer Vorstellungselemente in Bewegung setzen, denen nun erst die Sage ihren wesentlichen Inhalt entnimmt. Unter ihnen stehen hier die Himmelserscheinungen in erster Linie, um so mehr, da ja sie es zugleich sind, die bereits bei den das Vorbild zu allen Weltuntergangsmythen abgebenden Schöpfungssagen eine hervorragende Bedeutung besitzen. Vielleicht mehr noch als der Savannenbrand ist es in der Tat der Menschen und Tiere dahinraffende und die Felder versengende Sonnenstrahl, der das Bild der Weltzerstörung durch Feuer, nachdem es erst einmal durch solche vereinzelte Erdkatastrophen entstanden ist, immer und immer wieder von neuem erweckt. Und mehr als Regen

[1]) K. Th. Preuß, Die Feuergötter usw. Mitteilungen der Wiener anthropol. Ges., Bd. 33, 1903, S. 210 ff.

und irdische Überschwemmung ist es der himmlische Ozean, der durch seine ungeheuere Ausdehnung die Vorstellung der alles verschlingenden Flut unterstützt. So begreift es sich auch, daß die polynesische Inselwelt, auf der die terrestrischen Bedingungen zur Entstehung von Flutsagen verhältnismäßig wenig ins Gewicht fallen dürften, gerade die Flutsage überall ausgebildet oder, was wahrscheinlich für viele dieser Gebiete gilt, die von außen zugeführte sich angeeignet hat[1]). Wie mit der Sonne in der heißen Zone die Vorstellung des zerstörenden Feuerbrandes assoziiert wird, so erhöht aber die Mondgestalt, besonders in der ab- und zunehmenden Phase, den Eindruck des das All umfließenden Himmelsozeans. Denn der Mond als ein auf dem Himmelsmeer sich bewegender Kahn gehört zu den verbreitetsten Vorstellungen, die zudem mit der andern von dem Boot, auf dem die Seele in ein jenseits des Himmels gelegenes Land getragen wird, auf das engste zusammenhängt. Durch die Beziehungen der Seelenvorstellungen zu Schlange und Schiff und beider, des Schiffs wie der Schlange, zum Fisch wird so eine Menge von Bildern angeregt, die wir bald übereinstimmend bald nach verschiedener Richtung weiter entwickelt in den Sintflutsagen antreffen. So ist, wie Usener schon wahrscheinlich gemacht hat, die Arche, das rettende Schiff der babylonischen, hebräischen und anderer Flutsagen ein Produkt der Assimilation jenes Mondbildes durch die Vorstellung des rettenden Schiffs, und der Wunderfisch der indischen Flutsage ist höchst wahrscheinlich eine variierende Verdoppelung der nämlichen Vorstellung, die durch die nahe Beziehung des Schiffs zu dem rettenden Fisch, wie sie in zahlreichen andern Märchen und Legenden eine Rolle spielt, gehoben wird[2]). Vielleicht darf man noch einen Schritt weiter gehen und vermuten, daß die in diesen und andern Flutsagen vorkommenden Vögel, die ausgesandt werden, um zu erkunden, ob Land in Sicht sei, auf die Assoziation des Schiffes mit dem durch die Lüfte fliegenden Vogel zurückgehen, wie sie uns ebenfalls in jenen Darstellungen des Seelenschiffes entgegentritt[3]).

---

[1]) Über polynesische Flutsagen W. Ellis, Polynesian Researches, II, p. 58 ff. G. Grey, Polynesian Mythology, p. 37. A. Bastian, Die heilige Sage der Polynesier, S. 154 ff. Eine melanesische Flutsage bei Codrington, The Melanesians, p. 166.

[2]) H. Usener, Die Sintflutsagen, 1899, S. 115, 138 ff.

[3]) Vgl. Teil II, S. 74, Fig. 55.

So wenig nun aber die Sagen von einer einstigen Weltflut oder einem einstigen Weltbrand ohne jene Vorbilder auf Erden und am Himmel jemals entstehen könnten, so macht es doch gerade dies Zusammenwirken verschiedener Bedingungen wenig wahrscheinlich, daß bei irgend einer dieser Sagen die geschichtliche Erinnerung an ein einzelnes Naturereignis im Spiele gewesen sei, wie dies vielfach angenommen worden ist[1]). Daß Überschwemmungen im unteren Euphrattal stattgefunden haben und zu dem Bilde der großen Flut das ihrige beigetragen haben können, ist ja kaum zu bezweifeln. Aber die Sage auf ein einzelnes solches Ereignis zu beziehen, dazu liegt um so weniger ein Grund vor, als die übrigen Züge des Mythus, die Rettung in der Arche, die Aussendung der Vögel, die Landung auf einem Berge, die noch in andern Varianten der Sage wiederkehren, jedenfalls außerhalb solcher historischer Erinnerungen liegen, während manche von ihnen, wie besonders die Vorstellungen vom Schiff, dem Vogel oder dem Fisch, sich aus andern mythologischen Assoziationen erklären. Zugleich bildet die Flutsage in diesem Zusammenwirken so vieler Komponenten wieder eine treffende Widerlegung jener verbreiteten Formen mythologischer Hypothesen, bei denen man aus einem einzigen Motiv alles abzuleiten sucht. Die Mondsichel würde für sich allein schwerlich die Vorstellung der rettenden Arche entstehen lassen, wenn nicht alle jene andern Elemente, das Bild des wirklichen Bootes, das in dieses hinüberspielende des rettenden Fischs, die Vorstellung von der Wanderung der Seele über den Himmelsozean, endlich die kosmogonische Scheidung der »unteren und oberen Gewässer« hinzukämen, und wenn nicht die Fülle dieser Vorstellungen schließlich noch durch das Grundmotiv der Erneuerung der Schöpfung und damit einer Widerspiegelung der Schöpfungssage bestimmt würde. Daraus begreift sich denn auch, daß irgendein einzelnes unter diesen Motiven, wie z. B. die Assoziation der Mond- mit der Schiffsgestalt, nicht bloß in der Tradition vergessen wurde, sondern daß sie schon in der unmittelbaren Anschauung wahrscheinlich nie und nirgends als eine deutliche Vorstellung enthalten war. Denn sie hat zusammen mit allen jenen andern Assoziationsmotiven ihre Wirkungen ausgeübt, und sie konnte daher wohl

[1]) So z. B. noch von Ed. Süß, Das Antlitz der Erde, Bd. 1, S. 25 ff., für die babylonisch-biblische Sage.

hebend und verstärkend auf den ganzen Komplex der Elemente, aus denen sich das mythische Bild des rettenden Schiffes zusammensetzte, einwirken, ohne daß deshalb jemals in der Mondgestalt selbst die Arche der Sintflut gesehen worden wäre. Wurde doch der Mythus überhaupt von Anfang an in eine ferne Vergangenheit verlegt, so daß dadurch schon die unmittelbare Projektion der Erzählung in das fortwährend sich wiederholende Schauspiel am Himmel unmöglich war. Bietet aber die Flutsage das Bild einer Welterneuerung, die Untergang und Neuschöpfung als ihre untrennbar zusammengehörigen Teile enthält, so liegt darin von selbst, daß sie ein erweitertes Spiegelbild des kosmogonischen Mythus ist, das in seinem ersten Teil den Wiedereintritt eines chaotischen Urzustandes, in seinem zweiten eine Wiederholung der Schöpfung darstellt. Die Verbindung dieser beiden sich ergänzenden Teile führt jedoch außerdem dazu, das Motiv der Neuschöpfung des Menschen und zumeist auch der Tiere durch das der Rettung einzelner überlebender aus der zerstörenden Flut zu ersetzen. Immerhin kann sich auch dieses Rettungs- mit dem Neuschöpfungsmotiv verbinden, wie die griechische Version der Sage zeigt, die hier den alten Märchenzug des Zaubers zurückgeworfener Objekte in sich aufgenommen hat. Das gerettete Paar, Deukalion und Pyrrha, läßt aus den rückwärts geworfenen Steinen ein Geschlecht neuer Menschen entstehen, — ein Bild, bei dem neben jenem allgemeineren Zaubermotiv noch die Assoziation mit der ausgeworfenen Saat und mit der Allmutter Erde, der diese Saat entnommen ist, mitgewirkt haben mag (Ovid, Met. I, 381 ff.). An die Vorstellung der Rettung knüpft sich endlich unmittelbar die der bergenden Arche und der Landung auf einem Gebirge, wie sie in allen Flutsagen wiederkehrt, und weiterhin wohl auch die der Aussendung von Vögeln, die das Sinken der Flut erkunden. Darum beweisen diese Nebenumstände erst da mit Sicherheit eine Wanderung der Sage, wo sich die Motive in so übereinstimmenden Zügen wie in der babylonischen und biblischen Flutsage wiederholen. Dem entspricht es, daß bei den Sintbrandsagen die gleichen Motive der Rettung in entsprechend abgeänderter Form wiederkehren: die Geretteten bergen sich hier entweder in Erdhöhlen, oder sie klettern an einem Seil zum Himmel empor usw.[1].

[1] Andree, a. a. O. S. 120. Dorsey, Traditions of the Caddo, p. 119.

Läßt auf solche Weise die allgemeine Verbreitung sowohl der Ursprungs- wie mancher der Nebenmotive der Flutsagen die Frage, ob diese in dem Gebiet, in dem wir sie vorfinden, autochthon entstanden oder ob sie zugewandert seien, in vielen Fällen zweifelhaft, so wird die Schwierigkeit einer Entscheidung noch dadurch vergrößert, daß die gleichen Bedingungen, die die Entstehung der Sage erleichtern, natürlich auch ihre Assimilation begünstigen, wo sie etwa von außen zugeführt werden sollte. Da nun eine solche Assimilation in der Regel zugleich mit der Zumischung anderer, teils einheimischer, teils ebenfalls zugewanderter Märchen- und Sagenstoffe verbunden zu sein pflegt, so können anderseits die Abweichungen im einzelnen, da sie eben durch diese jede Assimilation begleitenden Erscheinungen bedingt sein können, eine Gegeninstanz gegen eine solche äußere Aufnahme nicht bilden. So ist das auch in der sonstigen Märchentradition der Griechen sich mehrfach wiederholende Motiv des Rückwerfungszaubers noch kein Beweis gegen einen Zusammenhang mit der vorderasiatischen Sage; und nicht minder kann man in der Rolle, die in der indischen Sage der rettende Fisch spielt, kein Argument für einen autochthonen Ursprung der ganzen Sage erblicken. Wenn endlich in den Flutsagen nordamerikanischer Prärieindianer gelegentlich an die Stelle der Arche eine große Rohrpflanze tritt, in der die Geretteten Unterkunft finden, oder wenn sie auf einen Berg fliehen, der dann immer höher wächst und so von der Überschwemmung verschont bleibt, so können das ebensogut ursprünglich abweichende Formen der Sage selbst wie Assimilationen dieser durch die bei jenen Stämmen heimische Mythe vom Ursprung des Menschen aus hohlen Bäumen und von Himmelswanderungen von zauberhaft emporwachsenden Bäumen oder Bergen aus sein[1]). Wie mannigfaltig solche Assimilationen hier umgestaltend einwirken können, das zeigen namentlich Abweichungen, bei denen gleichwohl der Ursprung aus einer bestimmten Sagenüberlieferung nicht zweifelhaft sein kann. So findet sich unter den siebenbürgischen Zigeunern eine Variante der Flutsage, deren Hauptquelle offenbar die biblische Sage ist, die aber außerdem eine Reminiszenz an den rettenden Wunderfisch der

[1]) Vgl. solche Modifikationen der Flutsage bei Dorsey, The Mythology of the Wichita, p. 348 f., Traditions of the Caddo, p. 111 f.

indischen Sage in einer teils durch das verbreitete Märchenmotiv der bestraften Neugier, teils durch den entsprechenden Zug der Paradiesessage stark veränderten Form aufgenommen zu haben scheint. Der liebe Gott in der Gestalt eines alten Wanderers hinterläßt in einer Hütte, in der er einkehrt, einen Fisch mit dem Gebot, ihn nicht zu essen, sondern sorgfältig für ihn aufzubewahren. Der Mann hält auch das Versprechen, das Weib kann nicht widerstehen: in dem Augenblick, wo sie den Fisch auf die Kohlen wirft, wird sie aber vom Blitz erschlagen, und eine Flut überschwemmt das Land. Nur der Mann, der seinen Schwur gehalten, wird mit dem zweiten Weibe, das er indessen geheiratet, und mit den Tieren und Kräutern, die er nach der Anweisung des Alten in die Arche genommen, gerettet[1]. Diese Erzählung ist zugleich ein belehrendes Beispiel für die starken Veränderungen, welche namentlich die in assimilative Wechselwirkung tretenden Nebenmotive erfahren. So ist schon das Evamotiv durch das ihm verwandte, aus andern zahlreichen Märchen herüberwirkende der bestraften Neugier sehr abgedämpft, und an den Fisch der indischen Flutsage würde man schwerlich noch denken, wenn nicht zahlreiche sonstige Traditionen der Zigeuner ein Fortleben solcher Erinnerungen an ihre alte Heimat bezeugten. Gerade bei der Flutsage bieten sich überdies in einer Fülle von Varianten der biblischen Überlieferung, die über einen großen Teil der Alten Welt verbreitet sind, Beispiele solcher Verbindungen, bei denen nicht selten jene Sage selbst nur den Hintergrund bildet, auf den ein anderer geläufiger Märchen- oder Fabelstoff aufgetragen ist. Besonders sind es dabei, wie schon in dem obigen Zigeunermärchen, Verbindungen mit der Paradiesessage, bei denen dann die Lieblingsfigur des mittelalterlichen Volkshumors, der Teufel, eine bevorzugte Rolle spielt. Ebenso pflegen hier die Eigenschaften der in die Arche mitgenommenen Tiere in der Weise der allerwärts beliebten Stoffe der scherzhaften Tierfabel herüberzuwirken. So ist aus der Verbindung dieser Elemente eine ganze weit verbreitete Klasse von Geschichten entstanden, in denen der Teufel und Vater Noah einander zu überlisten suchen, indem jener unerkannt, in der Regel als Maus, in die Arche eindringt, um sie durch das Loch, das er bohrt, zum Sinken zu bringen, was Noah

[1]) H. v. Wlislocki, Märchen und Sagen der transsylvanischen Zigeuner, 1886, S. 4 f.

vereitelt, indem er der Schlange oder dem Igel befiehlt, das Loch zu verstopfen. Oder nach einer andern Version: Noah schleudert gegen den in Mausgestalt eingedrungenen Teufel seinen Handschuh, der sich in eine Katze verwandelt, die die Maus auffrißt usw.[1]). Diese Aufnahme in die verbreitetste Gattung von Volkserzählungen, in das Scherzmärchen, zeigt deutlich, wie homogen der Stoff der Flutsage selbst einer naiven mythologischen Phantasie ist, woraus sich dann ebenso die große Wanderfähigkeit wie die überall daneben vorhandene Möglichkeit einer unabhängigen Entstehung der gleichen Sagenmotive ergibt.

Finden sich nun aber auch infolge dieser Verbreitung ihrer natürlichen Entstehungsbedingungen Flutsagen bei Völkern der verschiedensten Kulturstufen, so sind darum doch keineswegs die psychologischen Motive, die in der Sage als die Ursachen dieses ungeheueren Ereignisses erscheinen, überall dieselben. Vielmehr lassen sich deutlich zwei Formen unterscheiden, die den uns bereits bekannten Abstufungen in der Motivierung anderer Mythen, wie z. B. derer von der Tierverwandlung des Menschen, parallel gehen (S. 149 ff.). Auf der ersten Stufe wird die Flut einfach als ein wunderbares Ereignis und die Errettung einzelner aus ihr, falls sie überhaupt vorkommt, als ein Zauber erzählt, dessen sich diese bedient haben. Dies ist die Form, in der die Sage fast durchgehends bei den primitiveren Völkern motiviert wird. So in vielen nordamerikanischen und in manchen ozeanischen Traditionen. Auf der zweiten Stufe ist sie ein Strafgericht, das die Götter gegen die Verfehlungen eines von ihnen abgefallenen oder durch seine Wildheit ihren Zorn erregenden Geschlechts ergehen lassen. Die Geretteten aber entgehen dem Unheil, weil sie sich der besonderen Gunst der Götter erfreuen. So in der vorderasiatischen, jedenfalls der Mehrzahl der Traditionen zugrunde liegenden Form der Sage. Selbstverständlich steht übrigens diese Gradation der ethischen Grundmotive, so bedeutsam sie für die religiöse Entwicklung ist, zu der Frage des Ursprungs und der Wanderung der Sage in keiner notwendigen Beziehung, da beidemal ein mythischer Stoff eben nur in der Form Fuß fassen kann, in der er der allgemeinen Bewußtseinsstufe adäquat ist. Wohl aber wird die

[1]) O. Dähnhardt, Natursagen, S. 257 ff.

allgemeine Entwicklung der Sage aller Wahrscheinlichkeit nach in dem Sinne erfolgt sein, daß auch hier die naivere, der ethischen Motive noch entbehrende Stufe die ursprüngliche gewesen ist, in die dann erst in weiterer Folge die Motive der Belohnung und Errettung der von den Göttern bevorzugten Frommen Aufnahme gefunden haben. In dieser Aufnahme des Rache- und des Strafmotivs, die innerhalb jenes allgemeinen Übergangs wohl auch hier wieder eine engere ethische Abstufung gebildet haben, bereitet sich jedoch schon die zweite Hauptform der Weltuntergangsmythen, die apokalyptische, vor. Sie projiziert das in der Sintflut- und Sintbrandsage in eine ferne Vergangenheit verlegte Ereignis der Welterneuerung in die Zukunft und pflegt dabei zugleich, den Motiven dieser in Zukunftsbildern schwärmenden Phantasie folgend, namentlich in der Ausmalung des Werkes der Zerstörung das Bild reicher und gewaltiger zu gestalten.

Eine Art Übergangsstellung zwischen diesen beiden Formen, der der Vergangenheit angehörenden Flut- und der der Zukunft zugewandten apokalyptischen Weltuntergangssage, nehmen die Mythen von den Weltaltern ein. In ihnen kann freilich der Zusammenhang mit den Weltuntergangsmythen zuweilen verblaßt sein, wie das besonders die griechische Sage zeigt. In Hesiods »Werken und Tagen« sind es bekanntlich vier Geschlechter der Menschen, das goldene, silberne, eherne und eiserne, die in absteigender Folge von den Göttern geschaffen werden, ohne daß von einer der neuen Schöpfung vorangehenden Katastrophe, die die frühere vernichtete, die Rede wäre (Hes. W. u. T. 109 ff.). Erst die spätere Sage hat dem ehernen Geschlecht die von Zeus in seinem Zorn über dessen Frevel verhängte Flut folgen lassen (Apollodor I, 7, 2), die hier ein wahrscheinlich der zugewanderten asiatischen Sage entnommenes, an dieser Stelle ziemlich willkürlich eingefügtes Glied bildet. In lebendigerem Zusammenhang mit den Weltuntergangsmythen ist die gleiche Vorstellung von den Weltaltern bei den Kulturvölkern der Neuen Welt geblieben, wo sie eine von dem peruanischen zum mexikanischen Kulturkreis herrüberreichende Mythenkette bildet, die entweder auf gemeinsamen Ursprung oder mindestens auf eine Wanderung vieler einzelner Mythenelemente hinweist. Dabei scheint dann zugleich die Vierzahl der Weltalter zu der über ganz Amerika verbreiteten Heilig-

keit der Vierzahl in Beziehung zu treten (vgl. unten 6, h). Sie hat durch weitere mythologische Verbindungen mancherlei Verschiebungen erfahren. Am bekanntesten sind diese Verhältnisse aus dem mexikanischen Kulturkreis, wo den vier Weltaltern vier Weltzerstörungen entsprechen, die nacheinander durch furchtbare Ungeheuer, durch orkanartige Winde, durch Feuer und durch Wasser geschehen, ein Bild, das nun ebenso auf die Vergangenheit wie auf die Zukunft bezogen wird, und in dem als treibendes Motiv wiederum der Zorn der Götter nicht fehlt. Wie in dieser Beziehung auf die Zukunft, so tritt dann aber auch in den andern Vertilgungsmitteln, die zu Wasser und Feuer hinzukommen, und bei denen statt der Ungeheuer auch Hunger und Pest eine Rolle spielen, die innere Verwandtschaft der Sagen gleichzeitig mit den Flut- wie mit den Weltuntergangsmythen hervor[1]).

Ob zwischen diesen neuweltlichen Mythen und den Flut- und Weltaltermythen der Alten Welt außer der allgemeinen Verwandtschaft der Motive noch engere, durch Wanderungen von Sagenelementen vermittelte Beziehungen stattfinden, wie man nach der Bevorzugung der Vierzahl für die Weltalter vermuten könnte, mag hier dahingestellt bleiben. Daß die eigenartige Verwebung dieser Vorstellungen von Untergang und Neuschöpfung auf das engste mit der mythologischen Vorstellungswelt der Völker zusammenhängt, ist augenfällig. So nahe aber hier die südamerikanischen Kulturkreise einander stehen, so entfernt und im ganzen auf die oben hervorgehobenen allgemeinsten Motive der Flutsage, wie sie fast überall vorkommen, beschränkt sind die Beziehungen zu den altweltlichen Sagengestaltungen. Noch weniger läßt sich wohl mit irgend einem Grad von Wahrscheinlichkeit der apokalyptische Charakter dieser neuweltlichen Sagen auf äußere Einwirkungen zurückführen. Ja diese mexikanische Apokalyptik erscheint um so eigenartiger, weil in ihr der Zusammenhang mit der Flut- und durch diese mit der Schöpfungssage, der in der apokalyptischen Literatur des Juden- und Christentums ein weit verborgenerer ist, als eine völlige Einheit dieser Sagentypen erscheint: die neuweltlichen Sagen sind Weltuntergangs- und Schöpfungssagen zugleich, und sie steigern, dem auch in ihnen

---

[1]) Brinton, The Myths of the New World³, 1905, p. 248 ff.

lebenden Motiv des Zorns der Götter nachgebend, die einfache Strafe des Untergangs der Menschheit durch eine Vielgestaltigkeit der Strafmittel, bei der das Motiv der Strafe mit dem der Plage verschmilzt. Es ist das gleiche Motiv, das uns auch in den apokalyptischen Weltuntergangssagen, wie sie die jüdische und dann, ihren Spuren folgend, die altchristliche Literatur erzeugt hat, begegnet. Zugleich spiegeln sich aber in dieser die geschichtlichen Bedingungen, die hier den allen Welterneuerungsmythen im letzten Grunde gemeinsamen Gedanken eines dem Wechsel der Jahre und dem Leben des Menschen analogen periodischen Verlaufs zurückgedrängt haben. Den äußersten Gegensatz zu dieser Apokalyptik der Schrecken und Plagen mit der ihnen folgenden zukünftigen Herrlichkeit bildet dagegen der da und dort an die Schöpfungssage geknüpfte Gedanke eines großen »Weltjahres« oder die mit dem Mythus vom »Weltei« verbundene Vorstellung einer unablässig sich folgenden Reihe zwischen Geburt und Tod hin- und hergehender Entwicklungen, — Ideen, die, an astronomische Betrachtungen anknüpfend, in der babylonischen Weltanschauung und dann, vielleicht begünstigt durch die Seelenwanderungslehre, im Atharwa-Veda der Inder und in den Schriften des späteren Buddhismus vorkommen[1]). Überall aber, wo, wie hier und in den ähnlichen Vorstellungen griechischer Philosophen, die Analogien mit dem Jahresverlauf oder mit Zeugung und Tod maßgebend sind, da wird nun die Weltkatastrophe zu einem sich wiederholenden Naturvorgang, dem mit den geschichtlichen Bedingungen auch die ethischen Motive fehlen, die den eigentlichen Weltuntergangsmythus beherrschen, und die noch in der Sage von den Weltaltern anklingen. Damit ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß sich diese ethischen Gedanken mit jenen chronologischen Analogien assoziieren können, eine Verbindung, die in der Tat in den babylonischen Anschauungen wohl schon eingetreten ist und von hier aus auch auf die jüdische Apokalyptik herübergewirkt haben mag.

[1]) Hugo Winckler, in Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament[3], S. 316 ff. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, I, 1, S. 208. Hardy, Der Buddhismus, 1890, S. 53.

h. Die apokalyptische Weltuntergangssage.

Daß die Weltuntergangssage auch in ihrer apokalyptischen Form im wesentlichen zugleich eine Unterart der Schöpfungssage ist, lassen nun auch die speziell diesen Namen tragenden Literaturerzeugnisse der Alten Welt trotz ihrer nahen Beziehungen zur Zeitgeschichte deutlich erkennen. In der Schilderung des Endes wiederholt sich auch in ihnen die des Anfangs der Dinge. Der Kampf der Lichtgötter gegen die Ungeheuer der Tiefe, der bei der Schöpfung das Chaos zerstört, setzt hier den Greueln ein Ziel, die den Weltuntergang begleiten, damit eine neue, bessere Welt folgen könne[1]). Ob sich der Apokalyptiker solcher Entlehnungen bewußt ist, kann man freilich mit Recht bezweifeln. Schöpft doch seine Phantasie naturgemäß aus dem Vorrat der ihm verfügbaren Märchen- und Mythenstoffe, aus denen sich die kosmogonischen vermöge der Verwandtschaft ihres Inhalts vor andern aufdrängen müssen, ohne daß dabei die assoziative Mitwirkung sonstiger Elemente ausgeschlossen ist[2]). Wie sehr diese aus allen möglichen Regionen mythologischer Tradition zu-

[1]) H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 386 ff.

[2]) Ein charakteristisches Beispiel solcher Assoziationen ist die Verwandtschaft des Drachenkampfes in der Geburtsgeschichte des Apollo (Hygin fab. 140) mit dem gebärenden Weib in Apok. Joh. 12. A. Dieterich, der auf diese Analogie aufmerksam gemacht hat, schloß daraus auf ein Eindringen jenes in hellenistischer Zeit weit verbreiteten Mythenmärchens in das Werk des christlichen Verfassers (A. Dieterich, Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums, 1891, S. 117 f.). H. Gunkel lehnt hellenistischen Einfluß auf das in Palästina entstandene, in diesem Teil wahrscheinlich aus der christlichen Überarbeitung einer jüdischen Quelle hervorgegangene Werk ab und ist geneigt, vielmehr für beide Mythen, den biblischen wie den griechischen, die Einwirkung der babylonischen Drachensage zu statuieren (Schöpfung und Chaos, S. 283 ff.). Aber es bleibt nicht zu leugnen, daß die Anklänge des apokalyptischen Bildes an den Leto-Apollomythus und den Drachen Python größer sind, als die an den Kampf zwischen Marduk und Tihamat. Mag darum auch zunächst die Assoziation mit dem Kampf gegen die Ungeheuer des Urchaos die Phantasie des Apokalyptikers befruchtet haben, daß diese Vorstellung dann weiterhin die Assimilation eines so verbreiteten Mythenmärchens, wie es in hellenistischer Zeit der Apollo-Letomythus gewesen, dem Bilde seine weiteren Züge gegeben habe, würde ganz dem Zusammenwachsen von Märchenelementen entsprechen, wie wir es in unzähligen andern Fällen verfolgen können, um so mehr, da das Motiv des Drachenkampfes hier ein Bindeglied bildet, das seine Zugkraft noch anderwärts oft genug in Märchen und Legende bewährt hat.

sammenströmen und sich mischen können, dafür bietet in der Tat gerade die apokalyptische Literatur mannigfache Belege. Da ist z. B. im Buche Daniel bei der Schilderung von Nebukadnezars Traumgesicht in die symbolische Darstellung der vier Weltreiche unter dem Bilde einer aus Gold, Silber, Erz und Eisen bestehenden Statue sichtlich der Mythus von den vier Weltaltern eingedrungen (Dan. 2, 31), während kurz darauf in der Erzählung von Nebukadnezars Wahnsinn, wie er mit den Rindern Grünfutter verzehrt und ihm Haare wachsen und Nägel gleich Vogelkrallen, das über alle Welt verbreitete Tierverwandlungsmärchen nicht zu verkennen ist (Dan. 4, 30). Was aber mehr als der auf die verschiedensten Quellen und Stadien der Mythenentwicklung zurückgehende Synkretismus diese Gattung der visionären Literatur kennzeichnet und sie von den Visionen der eigentlichen Prophetie wie von sonstigen Schilderungen göttlicher Strafgerichte scheidet, das ist die groteske Phantastik, in der sich diese Dichtungen bei der Ausmalung der Schrecken und Strafen, die der Endzeit vorausgehen, wie der Herrlichkeiten, die ihr folgen werden, ergehen. Da ist keine Zahl groß genug, um auszudrücken, daß das Gericht, das sich um den Thron des höchsten Richters versammelt, aus vielen Personen besteht: es müssen gleich tausendmal Tausende und tausendmal Zehntausende sein (Dan. 7, 9). Über alle Grenzen des Denkbaren erhebt sich vollends diese Phantastik in der Beschreibung der Ungeheuer und der Schrecken, die das Weltende bezeichnen. Von den vier Ungeheuern, die Daniel im Traume aus der Tiefe des Meeres aufsteigen sieht, hat das vierte eiserne Zähne und zehn gewaltige Hörner, über die ein elftes furchtbareres hervorwächst mit menschlichen Augen und einem Munde, der »hochfahrende Dinge redet«! (Dan. 7, 2 ff.). Was sind die Plagen, die Jahwe den Ägyptern sendet, die Viehpest, die Beulen, der Hagel und die Heuschrecken, die die Bodengewächse zerstören, gegen die Heuschrecken der Johannesapokalypse, die wütenden Rossen gleichen, Zähne wie Löwenzähne, Haare wie Weiberhaare und Schwänze wie Skorpionen besitzen! (Ap. Joh. 9) Wie die Schrecken und Plagen, so sind aber nicht minder die alten mythologischen Bilder göttlicher Offenbarungen ins Ungeheuerliche und Geschmacklose gesteigert. Man vergleiche die erhabene Erscheinung Jahwes in der verhüllenden Wolke auf dem Sinai mit dem gebärenden Weibe der Apokalypse, das, mit der Sonne

bekleidet, den Mond zu seinen Füßen und auf seinem Haupte ein Diadem von zwölf Sternen hat (Ap. 12, 1), oder den Mannaregen, mit dem Jahwe das Volk Israel in der Wüste erquickt (2. Mos. 16), mit dem Buch des apokalyptischen Engels, das im Munde süß schmeckt, aber im Magen bitter ist (Ap. 10), das gelobte Land, das von Milch und Honig überfließt (2. Mos. 3, 8), mit dem künftigen Jerusalem, das vom Himmel niederfährt, dessen Mauern aus Edelsteinen, dessen Tore aus Perlen sind, und in das alle Könige der Erde ihre Herrlichkeiten bringen (Ap. 21). Das sind weder urwüchsige mythologische Bilder, noch gleichen sie den im wachen Zustand oder im Traum geschauten Gesichten des ekstatischen Visionärs, sondern es ist eine erkünstelte Übertreibung mythologischer Vorstellungen ins Unvorstellbare, die eigentlich nur noch in Worten möglich ist. So bilden diese apokalyptischen Mythen das dritte und letzte Glied in einer Reihe, die, nachdem sie von der Wachvision des ursprünglichen zur Traumvision des untergehenden Prophetentums geführt hat, nun mit Erzeugnissen endet, die weder Wachvisionen noch Träume, sondern aus verstandesmäßiger Reflexion geborene Dichtungen sind. Darum läßt die Prophetie eines Sacharja immer noch das wirkliche Traumbild erkennen. Die Schilderungen des Apokalyptikers aber sind, obgleich sie als Träume erzählt werden, keine Träume, sondern erfundene Allegorien, die ihren Inhalt überdies zu einem nicht geringen Teil altorientalischer Mythendichtung entlehnt haben[1]).

[1]) Vgl. A. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament, 1905, S. 34 ff. Meine Bemerkungen über die beiden Formen prophetischer Vision im vorigen Teil dieses Werkes (Teil II, S. 98 ff.), an die sich hier die apokalyptische Dichtung als eine dritte anschließt, sind, wie ich bemerkt habe, von einigen Lesern so mißverstanden worden, als wolle ich überhaupt der Wachvision psychologisch die Priorität vor dem Traum einräumen. Das ist natürlich nicht meine Meinung. Der Traum ist, soviel wir wissen, eine allgemein menschliche Erscheinung, an der, nach verschiedenen Symptomen zu schließen, bis zu einem gewissen Grade sogar die höheren Tiere, z. B. die Hunde, teilhaben. Träumer und Träume hat es daher in aller Welt lange gegeben, ehe unter den besonderen historischen Bedingungen, wie sie die israelitische und in etwas abweichender Gestalt auch die indische Geschichte sowie andere, diesen ähnliche Völkerbewegungen mit sich führten, Propheten aufgetreten sind. Selbstverständlich gilt daher der für das Prophetentum aufgestellte und zunächst aus dem israelitischen Prophetentum abstrahierte Satz, daß in der Zeit der sinkenden Prophetie der Traum und zum Teil schon die den Traum weiterführende Tendenzdichtung die Wachvision der auf der Höhe ihrer Entwicklung stehenden Prophetie ablöst, eben nur für diese Entwicklung. Hier schließt sich dann aber ebenso unmittelbar und,

Nun darf man freilich aus diesem starken Anteil der Reflexion nicht schließen, der Aufbau einer solchen apokalyptischen Mythendichtung sei auch im Einzelnen nur ein Produkt willkürlicher allegorisierender Erfindung. Vielmehr ist es unvermeidlich, daß sich dem apokalyptischen, wie jedem Dichter, viele seiner Bilder ungesucht gestalten, oder aus dem geläufigen Mythen- und Märchenschatz zufließen, ohne daß er sich dieser Quellen deutlich bewußt wäre. In allem dem unterscheidet sich die apokalyptische namentlich nicht von der allegorischen Dichtung, mit der sie die verstandesmäßige Reflexion ebenso wie die Absicht der Verhüllung durch das Bild gemein hat. Was zur gewöhnlichen Allegorie hinzukommt ist nur die aus der Prophetie übernommene, hier freilich zumeist zum äußeren Schein gewordene und deshalb übersteigerte Ekstase. Nicht minder mengt sich aber die aus uraltem Zauberglauben dunkel nachwirkende Vorstellung vom Zauber des Geheimnisvollen ein, die gelegentlich wohl die Offenbarungen des Apokalyptikers zu Rätseln für ihn selbst macht.

Zu diesem Komplex von Motiven steht schließlich noch eine andere Erscheinung in naher Beziehung, die zugleich den apokalyptischen Mythus in seiner Eigenart auch von der späteren Prophetie unterscheidet: das ist die Eigenschaft, daß alle Mythen vom Ende und von der Erneuerung der Welt zugleich nach r ü c k w ä r t s gewandt sind. Sie künden nicht bloß die Zukunft voraus, sondern sie erzählen auch die Vergangenheit, soweit sie zu dieser Zukunft in der Gedankenwelt des Apokalyptikers in Beziehung gesetzt ist. Man hat diese Erscheinung im Hinblick auf die ihr vorangegangene oder sie begleitende Prophetie als eine Art Entgleisung betrachtet. Der Apokalyptiker sei seines prophetischen Berufs uneingedenk geworden, und er habe wohl, um seinen Voraussagen über die Zukunft Glaubwürdigkeit zu verleihen, seinen eigenen Standort in eine entfernte Vergangenheit verlegt, so daß nun die wirkliche Geschichte als eine

wie man wohl sagen darf, in einer ebensolchen psychologischen Gesetzmäßigkeit an die Prophetie zweiter Art die Apokalyptik an, zwischen der und dem späteren Prophetentum bekanntlich auch bei den Israeliten die Grenzen fließende sind. Wie schon im älteren Prophetentum neben den echten Wachvisionen der Traum eine Rolle spielen kann (a. a. O. S. 100), so mögen übrigens auch einzelnen Erzählungen der Apokalyptiker Träume und ausnahmsweise sogar einmal Wachvisionen zugrunde liegen. Im allgemeinen tragen aber die apokalyptischen Bilder gerade in ihrer die Grenzen des Vorstellbaren überschreitenden Phantastik deutlich die Merkmale der Erfindung an sich.

bereits eingetroffene Prophezeiung erscheine[1]). Aber bei aller Reflexion in dieser mythologisierenden Dichtung, und obgleich diese Schriften, wie z. B. das apokryphe Buch Henoch, um den sie umgebenden Zauber des Geheimnisses zu erhöhen, zuweilen in Urväterzeit zurückverlegt sind, so wird man doch so raffiniert ausgeklügelte Zwecke hier um so weniger vermuten dürfen, als jene Eigenschaft allen diesen Erzeugnissen in größerem oder geringerem Maße zukommt, und als sie auch den weit entlegenen Weltuntergangsmythen der Neuen Welt nicht fehlt. Der apokalyptische Mythus steht eben, wie er dem Untergang eine Erneuerung der Welt folgen läßt, so seiner eigensten Natur nach zwischen Vergangenheit und Zukunft mitten inne. Es ist die gleiche Eigenschaft, die ihn, sobald die Weltkatastrophen in einer gewissen, eventuell sich wiederholenden Folge wiederkehren, in die Sage von den Weltaltern übergehen läßt. So ist er denn auch seiner dichterischen Form nach nicht sowohl Weissagung als Erzählung. Das Medium, in dem sich die Erzählung in gleicher Weise nach beiden Richtungen bewegen kann, ist aber der Traum. Das Traumgesicht ist ja an sich unmittelbare Gegenwart. Doch in dieser Gegenwart kann sich die Vergangenheit ebenso wie die Zukunft spiegeln, und da die Zukunft in der Vergangenheit vorbereitet wird, so kann die apokalyptische Dichtung um so weniger umhin, auch in ihren Schilderungen diesem Gang des Geschehens zu folgen, als die Motive für das bevorstehende Weltende wie für die folgende Welterneuerung teils in der schon durchlebten Vergangenheit liegen, teils wenigstens durch sie vorbereitet sind. Darum ist zwar die Apokalyptik in der spezifischen Form, in der sie das Judentum unter dem Einfluß der in sein nationales und religiöses Leben tief eingreifenden Weltereignisse erzeugt hat, und in der sie dann wenig verändert in die christliche Apokalyptik übergegangen ist, sichtlich von der Prophetie ausgegangen. Ihrem eigensten Wesen nach ist sie aber ein Neues, ein Mythus, der Vergangenes und Zukünftiges verknüpft und eben deshalb in der Traumerzählung die ihr adäquate Form vorfindet. Während darum in der gewöhnlichen Sage das Vergangene als ein für immer Entschwundenes berichtet wird, ist in der Traumerzählung des Apokalyptikers die Vergangen-

[1]) H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 187 ff.

heit schwanger mit der Zukunft. So herrscht hier bereits eine Kausalität der Erscheinungen, die freilich nicht die der wirklichen Geschichte, sondern ganz in dem Glauben und Hoffen des Dichters begründet ist. Alles das sind aber wieder trotz der vorherrschenden erfinderischen Reflexion nicht sinnreich erdachte Kunstmittel, sondern Eigenschaften, die aus den inneren Bedingungen dieser Welterneuerungsmythen mit psychologischer Notwendigkeit hervorgehen.

Aus den gleichen Bedingungen ergibt sich nun auch die eigenartige Stellung, die der apokalyptische Mythus zwischen Dichtung und Philosophie, zwischen Sage und Geschichte, endlich zwischen Mythus und Religion einnimmt. Abgesehen von den Beziehungen zur Mystik und zum magischen Aberglauben, der durch die folgenden Jahrhunderte bis über die Schwelle der Gegenwart herabreicht, sind es in der Tat vornehmlich drei Richtungen, in denen der apokalyptische Mythus auf kommende Zeiten gewirkt hat. Wir können diese Richtungen kurz die kosmologische, die geschichtsphilosophische und die eschatologische nennen. Zunächst hat jeder Weltuntergangsmythus ein kosmologisches Thema: er löst ein naturphilosophisches Problem in mythologischer Form. Diese kosmologische Seite tritt in der mexikanischen wie in der indischen Abart der Sage mit ihren Vorstellungen von der unendlichen Wiederholung der Zerstörungen und Wiedererneuerungen der Welt besonders hervor; sie fehlt aber auch in den andern Mythen nicht, wie dies die Beziehung zu der Sage von den vier Weltaltern und gelegentlich, z. B. in dem Buche Henoch, selbst die Naturschilderungen der jüdischen Apokalyptik zeigen. Das ist die Richtung, in der die Naturphilosophie von einem Anaximander und Heraklit an bis herab zur Gegenwart den Mythus vom Weltende und der Weltverjüngung wiederholt entwickelt hat. Mehr noch ist die Apokalyptik in dem Gemälde, das sie von Vergangenheit und Zukunft entrollt, ein Vorbild der kommenden Geschichtsphilosophie, die vor allem darin die Spuren ihres mythologischen Ursprungs an sich trägt, daß sie von Augustins »Civitas Dei« bis zum Beginn der Neuzeit alle Geschichte unter dem Gesichtspunkt der beim Volke Israel beginnenden Heilsgeschichte betrachtet, und daß sie auch noch in ihren späteren Entwicklungen nicht minder der Zukunft wie der Vergangenheit zugewandt ist, — ein Rest

der Apokalyptik, der in den Konstruktionen Fichtes, Schellings, Hegels und ihrer Nachfolger bis in die Gegenwart herabreicht. Die dritte und wichtigste Seite ist endlich die eschatologische. Waren schon im späteren Judentum die die ältere Apokalyptik beherrschenden Vorstellungen von der Wiederaufrichtung des jüdischen Staats und dem Sieg Jahwes über die fremden Götter allmählich hinter dem die ganze Menschheit umfassenden Gedanken eines göttlichen Strafgerichts und einer neuen Welt der Seligen und der Heiligen zurückgetreten, so richtete sich die Zukunfthoffnung der Christen auf die erwartete Wiederkunft Christi, an die man diese große Weltkatastrophe geknüpft glaubte; und als endlich solche chiliastische Erwartungen verblaßt waren, da verschwand zwar die alte Apokalyptik, aber ein guter Teil von ihr lebte in den Vorstellungen von der Auferstehung der Toten und vom jüngsten Gericht fort. Nur wurde hier die Katastrophe des Weltendes mehr und mehr zu einem übersinnlichen Vorgang, der nun mit den allgemeinen Bildern von der jenseitigen Welt in enge Verbindung trat. So ist es schließlich vornehmlich diese dritte Seite, bei der die Apokalyptik in die religiöse Entwicklung eingegriffen und zu einem wesentlichen Teil dazu beigetragen hat, die mythologische Form vorzubereiten, die im Christentum die Jenseitsvorstellungen angenommen haben. Nur hatte sich hier das Nacheinander der Schrecken des Weltendes und der Herrlichkeiten der Welterneuerung in das Nebeneinander eines Schreckens ohne Ende und einer ewigen Herrlichkeit umgewandelt, ein Prozeß, bei dem die Vorstellung des jüngsten Gerichts ein natürliches Übergangsglied bildete, das zunächst noch beides, die Vorstellungen vom Weltende und die von den Aufenthaltsorten der Abgeschiedenen, in sich vereinigte, um schließlich dem dauernden Nebeneinander der alten Vorstellungen von Hölle und Himmel den Vorrang zu lassen. Mit dem Schwinden der chiliastischen Vorstellungen verblaßte so allmählich auch der ihnen ursprünglich eng verbundene Gedanke vom Weltende, indem dieses in immer unbestimmtere Fernen rückte. Die apokalyptische Weltuntergangssage ist daher in dieser vom Christentum aufgenommenen Form nicht ganz verschwunden; aber sie ist in ihrer ursprünglichen Bedeutung so unbestimmt geworden, daß sie hinter den Wirkungen zurücktritt, die sie auf die Jenseitsvorstellungen überhaupt ausgeübt hat. Aus der einmaligen Weltkatastrophe sind

die Bilder des Schreckens und der Herrlichkeit auf die längst vorhandenen Bilder von Hölle und Himmel übergegangen. In dieser letzten gewaltigen Wirkung hat Dantes großes Gedicht das apokalyptische Weltbild des Mittelalters noch einmal in poetisch geläuterter Form für die kommenden Jahrhunderte festgehalten.

5. Die Legende.

a. Allgemeine Entwicklung der Legende.

In jener allgemeineren Bedeutung, die eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des Mythus dem Begriff der Legende beilegen muß, wenn sie diese bis zu ihren letzten Quellen zurückverfolgen soll, erstreckt sich, wie wir früher gesehen haben, die Legende von den frühesten Anfängen des Mythus an bis herauf zu den höchsten Stufen religiöser Entwicklung, wo schließlich die vollkommenste Form der Legende, die Kultlegende, als ein letztes, alle andern Mythenbestandteile überlebendes mythologisches Substrat des religiösen Kultus zurückbleibt. Das Gebiet der Legende in diesem allgemeinsten Sinne ist daher umfassender als das des Mythenmärchens und der Sage. Aber es bildet keine spezifische mythologische Form neben beiden, sondern fällt teils mit dem Märchen teils mit der Sage zusammen. Da der auf die letztere kommende Anteil der größere und wichtigere ist, so behält die Auffassung der Legende als einer Abart der Sage immerhin eine relative Berechtigung. Doch weist schon das Merkmal, in welchem sie sich von andern Formen der Sage scheidet, auf Bedingungen zurück, die selbst den primitiven Formen des Mythenmärchens nicht fehlen, und die so allgemeiner Art sind, daß sie schließlich alle Stufen des Mythus bis herauf zur Göttersage umfassen. Dieses Merkmal läßt sich am zutreffendsten in dem Begriff des »Heilbringers« ausdrücken, wenn wir unter diesem ein Wesen verstehen, dem die Überlieferung große, für das leibliche oder geistige Wohl der Menschen unersetzliche Heilstaten zuschreibt. Natürlich ist ein solcher Heilbringer zunächst ein mythisches Wesen. Wie der Mythus auch sonst sich geschichtlicher Personen bemächtigen und deren historisches Bild bis zur Unkenntlichkeit umgestalten kann, so ist das aber auch bei dem Heilbringer, namentlich auf den späteren,

mit der historischen Tradition in lebendigeren Kontakt getretenen Stufen der Mythenentwicklung möglich. Ja der Heilbringer ist mehr als irgendeine andere Sagengestalt geeignet, Mythisches und Wirkliches in sich zu vereinigen. Bis in die Gegenwart herab pflegt daher die Legende leichter als andere Formen der Mythenerzählung einen historischen Kern zu bergen. Gleichwohl gilt das nur für die späteren Stadien der Legendenbildung und auch hier nicht ausschließlich. Auf weiter zurückliegenden Stufen sind die Heilbringer sichtlich rein mythische Gestalten. So treten sie vor allem besonders im Mythenmärchen als Fabelwesen auf, die von der primitiven Märchenphantasie in verschwenderischem Grade mit Wunder- und Zauberkräften ausgestattet sind, und bei denen an geschichtliche Erinnerungen um so weniger zu denken ist, als bei den Völkern, denen solche Heilbringermärchen angehören, eine auf viele Generationen zurückreichende historische Überlieferung überhaupt nicht existiert. Noch weniger ist es möglich, alle Gestalten der Helden- und der Göttersage auf den Typus des Heilbringers zurückzuführen. Vielmehr kommt dieser spezifische Legendenheld zwar auf jeder Stufe der Mythenentwicklung vor, im Mythenmärchen, in der Helden- und in der Göttersage. Aber es gibt nicht nur zahlreiche Märchen- und Sagenhelden, die durchaus keine Heilbringer sind, sondern auch die Götter stehen in vielen ihrer Eigenschaften und Handlungen dem Heilbringer fern. Sie sind ebenso oft die Urheber von Naturerscheinungen oder Schickungen, die dem Menschen verderblich, wie von solchen, die ihm günstig sind, und wo sich unter der Wirkung religiöser Motive, namentlich solcher, die mit den Jenseitsvorstellungen in Beziehung stehen, sogar spezifische Heilsgötter ausgebildet haben, da pflegen sich dann diesen um so bestimmter andere Wesen gegenüberzustellen, die, wie der persische Angramainju und der christliche Teufel, geradezu den Charakter von Unheilbringern besitzen. Mag aber auch die Bedeutung noch so groß sein, die der Heilbringer in diesen Fällen als einer der Hauptzeugen für den Übergang zum religiösen Mythus hat, weder läßt sich nach ihm der Gottesbegriff überhaupt orientieren, noch ist die Gestalt des Heilbringers selbst von Anfang an anders als mythisch fundiert. Wo schließlich ein Mensch als Heilbringer verehrt wird, da ist daher ein von Hause mythischer Charakter auf eine historische Persönlichkeit übertragen

worden, nicht umgekehrt[1]). Für dieses Verhältnis ist es bezeichnend, daß auch die ursprünglich der geschichtlichen Überlieferung entstammenden Heilbringer durch die Legende reicher als der gewöhnliche historische Sagenheld von einem Mythen- und Märchenkranz umgeben werden, der sie mit Wunder- und Zaubertaten ausstattet. Das ist eben ein Erbteil, das die Legende aus ihrer rein mythischen Vergangenheit in das Gebiet der Geschichte mit herübernimmt, und das an der Gestalt des Heilbringers unabhängig von seinen Beziehungen zur Geschichte haften bleibt. Er ist fortan der Wunderheld, weil das Heil, das er gebracht hat, in welchen Gütern es auch bestehen mag, als ein Wunder empfunden wird. Darum bewahrt die Legende auf allen Stufen ihrer Entwicklung eine weit größere Affinität zum Zaubermärchen, aus dem sie sich ursprünglich abgezweigt hat, als die Helden- und selbst die Göttersage. Anderseits kann sie dagegen in der Gestalt ihres Helden in jedes dieser andern Gebiete des Mythus hineinreichen: sie ist Märchen-, Helden- oder Götterlegende, je nachdem der Heilbringer eine reine Märchengestalt, ein mythischer oder ein historischer Held oder aber ein Gott ist; und gerade die Legende eröffnet ein weites Feld für die Übergänge dieser verschiedenen Formen ineinander.

Um einen Einblick in die ursprünglichsten Motive der Legende zu gewinnen, wird man hiernach vor allem auf ihre bereits früher geschilderten Anfänge in dem »Kulturmärchen« zurückgehen müssen (S. 302 ff.). Denn dieses bildet zusammen mit den Ausläufern, die es in die primitive Stammessage entsendet (S. 294, 346 ff.), sichtlich den primitiven Mythenstoff, aus dem die Gestalt des Heilbringers hervorwächst. Der Held des Kulturmärchens hat dereinst den Vätern des Stammes die nötigsten Hilfsmittel ihres Lebens verschafft, er hat ihnen das Feuer vom Himmel geholt oder sie zur Kunst seiner Bereitung angeleitet, er hat sie in der Herstellung von Waffen und Werkzeugen unterrichtet, und endlich: er hat ihnen die Zeremonien gezeigt, durch die man günstigen Zauber verrichten und sich vor bösem Zauber schützen kann. Mit diesen Elementen des Kulturmärchens verbinden sich nun die der Stammessage: die Spender der vornehmsten Heils-

[1]) Vgl. oben S. 307 sowie die dort zitierte Diskussion über das Verhältnis von Gott und Heilbringer zwischen Kurt Breysig (Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, 1905) und Paul Ehrenreich (Götter und Heilbringer, 1906).

güter sind selbst die Urväter des Stammes. Sie sind im Besitz einer Macht und Weisheit gewesen, die sie über die Geschlechter der später Geborenen emporhebt. Das ist die Anschauung, die sich von den Muramuralegenden der Australier bis zu den Ahnen- und Urvätertraditionen der alten Kulturvölker erstreckt, um dann freilich hier weiterhin in die Heroen- und Göttersage einzumünden oder durch sie ersetzt zu werden. So ist es wesentlich die Verschmelzung dieser, dem Kulturmärchen und der Stammessage angehörenden Elemente, die der Legende ihre früheste Gestaltung gibt. Dem Kulturmärchen entnimmt sie die Vorstellung von dereinst durch wunderbare Zauberwesen gebrachten Kulturgütern; die märchenhafte Stammessage macht diese Kulturbringer zu Urahnen der lebenden Geschlechter. Von beiden Quellen liefert die erste, das Kulturmärchen, den Inhalt, die zweite, die Stammestradition, die Form der Legende. Von diesen Faktoren ist aber der zweite der am meisten veränderliche. In dem Maße als die Stammessage selbst in den Hintergrund gedrängt wird, treten Heroen und Götter an die Stelle der einstigen Stammesahnen, — ein Prozeß, bei dem übrigens die Auffassung der Heroen und der Götter als der Ahnen der lebenden Geschlechter die mannigfaltigsten Zwischenstadien erzeugt, vermöge deren allmählich die ältere in eine jüngere Form dieser Vorstellungen übergehen kann. Demgegenüber bleibt der der Heilbringerlegende aus dem ursprünglichen Kulturmärchen zufließende Inhalt verhältnismäßig konstant: er verändert sich nur insoweit, als der Wandel der Kultur auch einen solchen der Kulturgüter mit sich führt, die als wertvoll geschätzt werden. Dabei ist übrigens die Abhängigkeit dieser Güter von der subjektiven Wertschätzung und der Wandel, der sich infolgedessen in dem Charakter des Heilbringers vollzieht, ein Beweis dafür, daß die Gestalt des letzteren zunächst nicht einer in der Wirklichkeit vorhandenen Persönlichkeit ihr Dasein verdankt, sondern daß sie aus der Schätzung der Güter selber entspringt, die die mythenbildende Phantasie auf persönliche Geber solcher Güter bezieht. Darum hat der Mythus den Heilbringer geschaffen, nicht umgekehrt der Heilbringer den Mythus. Erst auf einer weit späteren Stufe und unter dem Einfluß weit reichender geschichtlicher Bedingungen kann der so entstandene Heilbringermythus an eine historische Persönlichkeit gebunden werden, um nun seinerseits von ihr Einwirkungen zu empfangen. Das sind

Wandlungen des Legendenhelden, die durchaus dem Übergang des mythischen in den historischen Sagenhelden parallel gehen (vgl. oben S. 376 ff.).

Jener Prozeß der Verschmelzung, durch den aus dem Kulturmärchen durch die sukzessive Einwirkung zuerst der Ahnen- und Stammessage, dann der Heroen- und Göttersage die Legende auf den verschiedenen Stufen ihrer Ausbildung hervorgeht, läßt sich nun aber auch an den Kulturgütern verfolgen, die jeweils das Thema der Legende bilden. Während sich diese Güter mehr und mehr über den Umkreis des alltäglichen Lebens und der natürlichen, keine außergewöhnlichen Hilfsmittel voraussetzenden Vorgänge erheben, gehören umgekehrt die Anfänge dieser Entwicklung noch ganz dem Medium des Kulturmärchens an. Noch hat hier der Märchenheld, auf den eine erste heilbringende Tat zurückgeführt wird, nichts von dem eigentlichen Heilbringer oder Legendenhelden an sich. Irgend ein Knabe gewinnt etwa nach dem Mythenmärchen der Prärieindianer die magische Gabe, die Büffel herbeizulocken oder einen Vertrag mit ihnen zu schließen, der sie unter bestimmten, in primitive kultische Formen gekleideten Bedingungen dem Bedürfnis des Menschen dienstbar macht (S. 136 ff.). Doch dieser Zauberknabe ist bereits in der nächsten Erzählung spurlos verschwunden: er wird von einem andern Märchenhelden abgelöst, der entweder ähnliche Taten oder beliebige andere, an sich zwecklose Glücksabenteuer besteht. Auch das Weib, das Männern im Walde begegnet und ihnen die ersten Brodfrüchte reicht, erhebt sich noch nicht über diese Sphäre (S. 297). Alle diese Erzählungen tragen zwar in ihrer Beziehung auf die für die Fristung des Lebens geschätzten Güter einen legendarischen Zug an sich; aber sie bleiben noch auf der Stufe des Kulturmärchens: ihr Held ist anonym, jeder beliebige Stammesgenosse könnte die Tat vollbracht haben. Es fehlt der wirkliche Legendenheld, der eine Reihe von Taten ausführt, deren nur er fähig ist, und an dessen Gestalt daher nun eine Reihe durch sie verbundener Erzählungen geknüpft ist. Dazu ist eben jene Einwirkung der Stammessage erforderlich, mag diese selbst sich auch noch so sehr in der Region des phantastischen Zaubermärchens bewegen. So ist denn das erste die beginnende Legende von ihren Vorläufern im Kulturmärchen scheidende äußere Merkmal die Bildung eines M ä r c h e n z y k l u s, dessen einzelne Stücke durch die

Gestalt des Märchenhelden zusammengehalten werden. Ausgesprochene Beispiele dieser Art sind schon die Muramuralegenden der Australier, dann die Raben-, Hasen-, Coyote- und Mänäbushmärchen der nordamerikanischen Indianer. Sie zeigen bei aller Verschiedenheit im einzelnen auch darin einen gemeinsamen Charakter, daß die im Kulturmärchen in engeren Schranken sich bewegenden Wunder- und Zaubertaten des Helden hier durchweg ins grotesk Phantasische gesteigert werden. Dazu bietet die Tierverwandlung, die bei vielen dieser primitiven Legendenhelden wahrscheinlich unter der Mitwirkung uralter totemistischer Vorstellungen für die gewöhnliche äußere Erscheinungsweise bestimmend ist, ein günstiges Hilfsmittel. Der Legendenheld setzt gleich dem Hasen mit Windeseile über Berge und Täler, oder er fliegt als Vogel durch die Luft, holt von der Sonne das Licht und aus der Tiefe der Erde die Finsternis, und in diesen schrankenlosen Zauberverwandlungen, deren er fähig ist, erhebt er sich bisweilen zur Höhe eines Welt- und Menschenschöpfers oder sinkt in der sich überstürzenden Märchenphantastik zu einer Spottfigur herab, die nicht zum wenigsten durch die Züge grotesker Lächerlichkeit, die sie an sich trägt, zu einer Lieblingsgestalt des Märchenerzählers wird. So wirkt der Nimbus des Zaubers, der die großen, als Wunder angestaunten Kulturtaten umgibt, aus denen die Legende erwächst, auf die Gestalt des Legendenhelden zurück. Je höher die Wunder geschätzt werden, die dieser vollbringt, um so mehr gewinnt er selbst die Natur eines Wunder- und Zauberwesens, bis die immer mehr in wilde Phantastik ausartende Schilderung dieses Helden in das Lächerliche umschlägt. Das sind Motive, die, in der natürlichen Verkettung der Gefühle und ihrer Kontraste begründet, schließlich noch bis in späte Zeiten in den beiden scheinbar widerstreitenden, in Wahrheit aber doch eng verbundenen Erscheinungen nachwirken, daß der Held der Legende reicher als der der gewöhnlichen Sage mit Wunder- und Zauberkräften ausgestattet und eben darum höher als dieser geschätzt ist, daß er aber auch weit mehr zu parodistischen Verspottungen seiner Person und seiner Taten herausfordert.

Unter den Taten, durch die sich der Legendenheld von früher Zeit an sein Fortleben in dem Gedächtnis der Nachwelt sichert, stehen nun zwei in erster Linie: sie sind diejenigen, die im allgemeinen auch äußerlich den Übergang von dem Kulturmärchen zur eigentlichen

Legende bezeichnen. Die erste Tat ist die Bringung des Feuers. Entweder hat es der Held direkt vom Himmel geholt, oder er hat die Vorväter des Stammes in der Entzündung des Notfeuers durch Bohrung oder Reibung eines Holzstabes unterwiesen. Wie diese beiden Entstehungsweisen des irdischen Herdfeuers noch in alten Kultusüberlebnissen zusammenfließen, indem zur Feier der wiederkehrenden Frühlingssonne das Notfeuer an einem hölzernen Rad entzündet und dieses als Bild der aufgehenden Sonne vom Berg ins Tal gerollt wird, so kann der Feuerbringer der Legende diese beiden Eigenschaften vereinigen: er hat zuerst das Feuer vom Himmel geholt und dann nach dem Vorbild des himmlischen Feuers das irdische erzeugt[1]. Auf diese Weise hat hier das Himmelsmärchen zusammen mit dem an die künstliche Feuererzeugung gebundenen Kulturmärchen die Grundlage zu einer über den engeren Bezirk des letzteren sich erstreckenden Legendenbildung abgegeben. Zugleich erhebt diese Assoziation des irdischen mit dem himmlischen Feuer den Feuerbringer über die sonstigen Helden des Kulturmärchens, um ihm auch noch in andern Richtungen die Rolle eines erfinderischen Wohltäters der Menschen zuzuweisen. Das sind Züge, die trotz des ungeheueren Abstandes der Mythenentwicklung schließlich von Jelch dem Raben, dem primitiven Feuerbringer der Tlinkit und anderer Indianerstämme der nordpazifischen Küste, bis zur gewaltigen Gestalt eines Prometheus hinaufreichen. Der Rabe hat für die Menschen nicht bloß von einer fernen Insel das Feuer geholt und sie belehrt, wie es aus Steinen und aus Holz durch Schlagen und Bohren erzeugt werden könne, er hat auch die Sonne und den Mond, die zuvor in einem Kasten verschlossen waren, an den Himmel gesetzt; und er hat aus Menschen, indem er sie über Wald und Meer und Berg und Tal verteilte, die verschiedenen Tiere entspringen lassen, ähnlich wie umgekehrt Prometheus bald selbst Menschen schafft, bald seinem Sohn Deukalion, den er aus der von den Göttern verhängten Flut gerettet, das Zaubermittel der rückwärts geworfenen Steine mitteilt, damit er die Erde

---

[1]) Vgl. die trotz der Entfernung der Kulturkreise verwandten Verbindungen solcher Art in den Überlebnissen germanischer Vegetationskulte bei Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, S. 519, mit mexikanischen Überlieferungen bei K. Th. Preuß, Der Ursprung der Menschenopfer in Mexiko, Globus, Bd. 86, 1904, S. 109.

bevölkere[1]. Darin freilich bringt der Prometheusmythus einen neuen, jener aus totemistischer Stammessage und primitivem Kulturmärchen zusammengewebten Tierlegende noch fremden, erst durch den Einfluß einer hoch entwickelten Göttersage möglich gewordenen Zug hinzu: dieser Wohltäter der Menschen raubt den Göttern die Güter, deren Genuß ihnen bisher allein vorbehalten war. Für die Segnungen, die er bringt, trifft ihn daher die Strafe der Götter. So erhebt sich hier die für die weitere Entwicklung der Legende überaus folgenreiche Verbindung der Eigenschaften des tätigen und des leidenden Helden, wie sie der griechische Mythus in anderer Form auch in der Herakleslegende kennt, in der sie besonders für die spätere Entwicklung dieser Heroengestalt bezeichnend ist.

Die zweite Tat, die den Legendenhelden von frühe an über den gewöhnlichen Märchenhelden emporhebt, ist die Gabe des Zaubers, die er nicht bloß selbst besitzt, sondern von der er den Voreltern des Stammes die erste Kunde gebracht hat, indem er sie in den Zeremonien unterrichtete, durch die man sich Jagdbeute und Erfolg im Krieg, Schutz vor Krankheit und Tod und was sonst noch der Mensch begehrenswert finden mag, sichern kann, wogegen die Unterlassung solcher Zeremonien Gefahr bringt. Denn sie erregt den Zorn der Dämonen oder Götter, die durch jene Handlungen gewonnen werden sollen. Unter diesen Zeremonien, die die primitive Legende den übermenschlichen oder halb tierischen halb menschlichen Urahnen zuzuschreiben pflegt, steht der Zaubertanz in erster Linie. Ihm zunächst kommt das damit verbundene Zauberlied, endlich eine Reihe von Riten, durch die der einzelne Stammesgenosse im Alter der Mannbarkeit in die Stammesgemeinschaft oder in eine engere Kultgenossenschaft aufgenommen wird, wie die Tätowierung, Bemalung, Beschneidung, das Herausschlagen von Zähnen und ähnliches. Warum alle diese Riten und Zeremonien geübt werden, oder welche Motive bei ihrer Entstehung wirksam waren, das pflegt längst dem Gedächtnis entschwunden zu sein. Es ist genug, daß solche Handlungen als heilig gelten, um ihre Befolgung zu einer Pflicht zu erheben, deren Vernachlässigung schwere Gefahren mit

[1] Zur Rabensage der Tlinkit vgl. F. Boas, Indianische Sagen, S. 311 ff. Aurel Krause, Die Tlinkit-Indianer, S. 261 ff.

sich bringt. Je unbekannter der Ursprung, um so bestimmter führt aber die Legende diesen auf die Einsetzung durch einen persönlichen, von der mythenbilden Phantasie selbst mit wunderbaren Eigenschaften ausgestatteten Träger zurück. So wird der Legendenheld zum Kultstifter, und als solcher kann er nun um so leichter selbst zum Gegenstand eines Kultus werden, als der Zauber, der von den durch ihn vermittelten Zeremonien ausgeht, auf ihn zurückstrahlt. Vor allem in dieser Eigenschaft als Kultstifter wird er daher verschwenderisch mit Zaubereigenschaften ausgestattet. So kann, indem die auf primitiveren Stufen den Zauberzeremonien beigelegte Wunderwirkung auf den Helden der Legende übergeht, dieser selbst zum Objekt des von ihm gelehrten Kultus werden. Darum macht bei der Weiterbildung dieser primitiven Vorstellungen die Legende gelegentlich die Götter selbst zu Stiftern der ihnen geweihten Kulte. Sie haben dereinst bei der Gründung der Kultstätten, die ihrem Dienste bestimmt sind, die Vorschriften gegeben oder den von ihnen erleuchteten Sendboten mitgeteilt, nach denen ihr Beistand gewonnen werden kann. Dabei sind es wieder hauptsächlich solche Göttergestalten, in denen der Charakter des Heilbringers besonders ausgeprägt ist, wie in der griechischen Sage Apollo oder später Asklepios, in denen diese Eigenschaften, Gegenstand und Stifter eines Kultes zu sein, sich vereinigen.

Diese Verbindung der Eigenschaften des Kultstifters und des im Kultus gefeierten Gottes in einer und derselben Persönlichkeit hängt nun aber enge mit einer andern Erscheinung zusammen, die in der unbestimmten Begrenzung der Gestalt des Legendenhelden ihren tieferen Grund hat. Der Held der Legende kann an sich ein Märchen-, ein Sagenheld oder ein Gott, ja er kann alles dieses zugleich sein. Doch in seiner gesamten Entwicklung folgt er Stufe für Stufe diesen Formen des Mythus, und indem die Tendenz vorwaltet, die Gestalt des legendarischen Helden höher und höher zu heben, ist die Umwandlung des Heilbringers zum Gott ebenso das letzte Ziel dieser Entwicklung, wie ihr Anfang der Märchenheld ist, der über die Reihe anderer ähnlicher Gestalten nur durch die größere Bedeutung seiner Zauberwirkungen emporragt. Indem so der Legendenheld alle diese Stufen vom Märchen- zum Sagenhelden und schließlich zum Gott sukzessiv durchläuft, behält er auf den folgenden immer

gewisse Eigenschaften zurück, die er auf den früheren erworben hat. Insbesondere bewahrt er den phantastischen Wunder- und Zaubercharakter des Märchenhelden. Als Sagenheld wie als Gott ist der Heilbringer in höherem Grade als andere Helden und Götter mit der Gabe ausgerüstet, Wunder zu tun. In den sonstigen Eigenschaften, die ihm die Legende gibt, folgt er dagegen dem allgemeinen Zuge der Zeit. Er kann ein allbezwingender Held wie Herakles oder ein in Visionen schwärmender Asket wie der christliche Eremit und der indische Büßer, oder er kann ein drachenbezwingender Recke sein wie der heilige Georg. Doch in der Gabe Wunder zu tun ist er zu jeder Zeit derselbe. Daneben bleibt die durchgehende Tendenz dahin gerichtet, den Helden der Legende höher und höher zu heben, und dieser Prozeß ergreift wieder vornehmlich jene Klasse der Heilbringer, die dem Menschen die Kenntnis der Riten und Kulte vermittelten, die nicht bloß ein einzelnes Gut in die Welt gebracht haben, sondern dem Schutz gegen Not und Gefahr und der Gewinnung des Heils in allen Lagen des Lebens und schließlich noch über das Leben hinaus dienen. Solche Heilbringer höchster Ordnung können aber nur die Götter selbst sein, die eben darum gleichzeitig zu Schöpfern und zu Gegenständen des Kultus werden. So steht der heilbringende Gott folgerichtig am Ende dieser Entwicklung. Die Motive, die diesem Ende zustreben, liegen jedoch einerseits in dem unbegrenzten Heilsbedürfnis des Menschen, das sich nicht mit einzelnen Lebensgütern zufrieden gibt, sondern alle zumal und neben den ihm in der Vergangenheit zuteil gewordenen auch die zukünftigen begehrt. So bemächtigt sich der Legendenbildung unter dem hier einsetzenden Einfluß des Kultus eine doppelte Tendenz: die eine ist dahin gerichtet, den Heilbringer zum Gott zu erheben, die andere dahin, den Göttern als die höchste ihrer Eigenschaften die der Heilbringer zuzuteilen. Dieser doppelten Tendenz wirkt freilich ebenso unablässig ein anderes Motiv entgegen. Es entspringt aus der in den natürlichen Bedingungen der Mythenentwicklung begründeten Vielheit der Göttervorstellungen. Da in dem Götterstaat zwischen den Einzelgöttern ein ähnliches Verhältnis wiederkehrt, wie es die Arbeitsteilung der menschlichen Gesellschaft mit sich führt, so verteilen sich auch die Segnungen, die der Mensch den Göttern zuschreibt, und die er in der Zukunft von ihnen erwartet, auf

eine Vielheit göttlicher Heilbringer. So werden diese, indem zugleich die alten, nie ganz ersterbenden Vorstellungen der Orts- und Berufsdämonen herüberwirken, zu spezifischen Schutzgöttern, Gestalten, die nunmehr die Motive des Dämons, des Legendenhelden und des Naturgottes in sich vereinigen. Diese Verbindung bedingt dann aber naturgemäß auch ein Schwanken, das auf der einen Seite aus der fortwährenden Tendenz nach Vervielfältigung der hilfreichen Mächte, und auf der andern aus dem Streben nach einer Vereinigung vieler oder wo möglich aller heilbringenden Eigenschaften in einer einzigen Göttergestalt entspringt. Einen charakteristischen Ausgleich pflegen diese widerstreitenden Kräfte darin zu finden, daß sich die Gestalten der Legendenhelden selbst wieder differenzieren, indem die höchsten und allgemeinsten Interessen des Menschen der heilbringenden Fürsorge einer höchsten Gottheit, die kleineren, alltäglichen, in Haus und Beruf sich regenden Schutzbedürfnisse beschränkteren Schutzmächten unterstellt werden.

b. Der Heilbringer als tätiger und als leidender Held.

Der Held der Legende ist von Anfang an vor andern Helden von Märchen und Sage mit den Zaubergaben ausgestattet, die ihn in den Stand setzen, das Feuer und andere Kulturgüter dem Menschen zu bringen. So lange er in der Sphäre des Märchenhelden verbleibt, gehört diese seine Tätigkeit der Vergangenheit an: es sind Güter, die irgend einmal erworben sein müssen, von deren erster Erwerbung aber keine sichere Kunde mehr berichten kann, und die nun den Taten des fabelhaften Heilbringers zugeschrieben werden. Die erste bedeutsame Wendung, die in dieser Auffassung eintritt, gehört schon einer sehr frühen Zeit an: sie ist sichtlich an die Vorstellung geknüpft, nach der der Heilbringer zugleich Kulturbringer ist. Diese Vorstellung ist aber, obgleich sie noch ganz in die Regionen des Mythenmärchens zurückreicht, doch ihrer Natur nach ebenso in die Zukunft wie in die Vergangenheit gerichtet. Die Kultzeremonien, die der ersten Unterweisung jener legendarischen Helden zugeschrieben werden, sollen die Güter, die die Vergangenheit gebracht hat, auch für die Zukunft sichern: sie sollen der Vermehrung der Totems, der Jagdtiere und Feldfrüchte dienen und dagegen Krankheit und Tod ferne halten. Bei allem dem bleibt der Heilbringer ein Zauberwesen,

das als solches noch manches außerhalb dieser spezifischen Eigenschaft liegende Wunder vollbringen kann, dessen eigenste Natur aber nur in seiner fortan in Wunder und Zauber sich äußernden Tätigkeit besteht, und dem eben deshalb ein persönlicher Charakter durchaus abgeht. Mag die äußere Gestalt dieser Heilbringer primitiver Völker noch so verschieden sein, der eigenen Persönlichkeit entbehren sie alle. Darin sind sie eben die echten Märchenhelden, auf die nun auch sonstige, besonders dem Abenteuer-, Tier- oder Himmelsmärchen entlehnte Stoffe übertragen werden können, so daß gerade auf dieser Stufe der legendarische Held leicht andere, ursprünglich neben ihm vorhanden gewesene Märchenhelden verdrängt.

Da ist es nun ein überaus wichtiger weiterer Schritt, der in dem Augenblick geschieht, wo aus dem Märchen die Sage hervorwächst, und wo nun, diesem Vorgange folgend, auch die Legende aus der Region des Märchens in die der Sage hinüberwandert. Was der Heilbringer als Märchenheld nicht besitzt, das gewinnt er als Sagenheld. Er wird zu einem Wesen von ausgeprägter Eigenart, das mit dem Menschen fühlt, an seinem Glück und Unglück teilnimmt, und das darum selbst in um so höherem Grade durch das, was die Legende von ihm erzählt, das eigene Mitgefühl des Hörers hervorruft. Indem so der Heilbringer mehr und mehr menschliche Charakterzüge annimmt, gewinnt er aber neben der ihm von Anfang an zukommenden Eigenschaft zum Wohl des Menschen tätig zu sein noch die andere, mit dem Menschen zu leiden; und aus dieser entspringt schließlich im Verein mit jener die höhere, für den Menschen zu leiden, so daß nun das Leiden selbst zur Tat wird. Das ist der Wandel, den wir überall, anfänglich wohl nur in leisen Andeutungen, dann aber mit fortschreitender geistiger Kultur immer energischer, in der Natur des Helden der Legende und in seiner Bedeutung als Heilbringer eintreten sehen. Er fehlt zumeist noch, so lange das Heil, das er bringt, in äußerem Glück, in Vernichtung drohender Ungeheuer oder in der Rettung vor ihnen besteht. Er stellt sich um so sicherer ein, je mehr sich das Wirken des Heilbringers auf das Glück, die Ruhe oder die Rettung der Seele aus den Stürmen der Leidenschaften richtet. Dieser Prozeß der Vergeistigung vollzieht sich so in der Form einer Übertragung der dem Helden selbst beigelegten persönlichen Eigenschaften auf jene, denen er

durch seine Taten Rettung und Heil bringt. Von diesem Punkte an gewinnt daher der Heilbringer zugleich den Charakter eines Vorbildes für das eigene Tun und Lassen.

Deutlich tritt uns dieser doppelte Übergang, zuerst vom Heilbringer, der bloß um seiner Taten willen geschätzt wird, zum Helden, dessen eigener in Mühe und Leid sich bewährender Charakter Bewunderung findet, und endlich zum sittlichen Heros, der in Tun und Leiden ein ideales Vorbild ist, in der griechischen Sage entgegen. Den ersten Übergang bemerken wir in der Gestalt des Prometheus. Er ist in dem ursprünglichen Mythus schwerlich in wesentlich anderem Sinne ein Feuerbringer gewesen, als in dem er aller Orten schon im Heilbringermärchen vorkommt. Aber die spätere, feiner empfindende Dichtung verweilt mit Vorliebe bei dem Bilde des gefesselten Titanen, der, weil er mit menschlichem Mangel Mitgefühl empfunden, selber unmenschliches Leid erdulden muß (Aeschylos Prometheus 749 ff.). Den weiteren Übergang sehen wir sodann in der Sagengeschichte des Herakles vor uns, die sich überdies auf dem Hintergrund einer einfachen, vom Heilbringergedanken noch unberührt erscheinenden Heldensage aufbaut. Vom Bild des starken Helden, dessen Wundertaten bloß um der gewaltigen sich in ihnen offenbarenden Kraft willen zur Bewunderung nötigen, heben sich hier zunächst jene Rettungen ab, die, wie die Tötung der Lernäischen Schlange und die Befreiung der Hesione, die Natur der Heilbringerlegende besitzen; bis auch in diesem Bilde die Züge der Mühsal und des Leidens in den Vordergrund treten, die schließlich in der Selbstverbrennung des vom unermeßlichen Schmerz gepeinigten Helden einen überwältigenden Ausdruck finden. Dieser duldende, doch über den Schmerz des sterblichen Dulders zum schmerzlosen Dasein der Unsterblichen sich erhebende Held der Herakleslegende ist es, der später den Kynikern und der Stoa als ideales Vorbild eines von keinem Leid und keiner Leidenschaft berührten Charakters galt[1]). Auch der griechischen Göttersage ist diese Vorstellung, daß der mächtige Helfer das Mitleid, das er übt, in eigenem Leid erprobt haben müsse, geläufig. Sie gehört vor allem zum Wesen des heilbringenden Gottes. So muß Apollon

[1]) Über Herakles als Schutzpatron der Kyniker vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, II³, 1, S. 261. Über legendarische Umdeutung der Heraklessage bei den Stoikern, ebenda III³, 1, S. 335.

begangene Blutschuld sühnen, indem er zur Dienstleistung bei einem sterblichen Menschen gezwungen wird; und in Dionysos zeichnet der Mythus das Bild des verfolgten und gequälten Gottes, der sich selbst durch Schuld und Leid zum segenspendenden Heilbringer emporringt.

c. Die Buddhalegende.

Je mehr nun die Vorstellung des Helden der Legende schon von Anfang an die geistigen Güter, deren Besitz oder Erwerb er vermittelt, in den Vordergrund stellt, und sie nicht erst, wie das die griechischen Philosophen mit dem Heraklesideal getan, nachträglich in sie hineindeutet, um so schärfer tritt in dem persönlichen Charakter des Heilbringers diese Verbindung von Tätigkeit und Leiden hervor, die sich zu einer notwendigen Wechselbestimmung beider gestaltet. Typische Beispiele dieses Verhältnisses bieten vor allem die indische und die christliche Heiligenlegende. Beide sind um so lehrreicher, weil zwar in beiden das Ideal des Heilbringers ein geistiges ist und sich infolge der Steigerung dieser Tendenz der Verneinung der sinnlichen Natur des Menschen zuneigt, gleichwohl aber hier wie dort Verschiedenheiten bietet, in denen die besondere Beschaffenheit der Völkercharaktere und des geistigen Mediums, in welchem sich diese Ideale ausgebildet haben, zu erkennen ist. In Indien hat viele Jahrhunderte hindurch der Brahmanismus in seinen Wirkungen auf Religion, Philosophie und persönliches Leben der Idee des Heilbringers eine Richtung gegeben, wie sie uns in charakteristischer Form in der mit einem reichen Wunder- und Zauberapparat ausgestatteten Buddhalegende entgegentritt. Mit ihr hat die christliche Legende die Einheit einer der Geschichte angehörenden Persönlichkeit gemein, von der die Legendenbildung ausgeht. Doch während sich diese in der Buddhalegende auf die Person des Buddha konzentriert, von der nur ein schwacher Abglanz auf die Jünger des großen Asketen zurückstrahlt, ist umgekehrt in der Jesuslegende das Mythologische auf ein verhältnismäßig bescheidenes Maß zurückgedrängt, wogegen sich um so mehr der Apostel und der Schaar der Bekenner, die sich ihnen anschließen, eine reiche und in zahlreiche Einzellegenden zerfallende Mythenbildung bemächtigt.

Was aber vor allem die Buddhalegende zunächst in einem auffallenden Kontrast zu der christlichen Heiligenlegende erscheinen läßt,

das ist der völlige Mangel jener schon im äußeren Leben hervortretenden Züge des Leidens, die dem christlichen Heiligen deshalb eigen sind, weil er in seinen wichtigsten Repräsentanten nach dem Vorbild Christi selbst und seiner vornehmsten Apostel Märtyrer ist. Das Leiden der Märtyrer ist für sie selbst und für die Gläubigen, die ihnen vertrauen, der Weg zum Heil. Anders die Buddhalegende. Der im Palast geborene Königssohn, der bis in sein dreißigstes Lebensjahr im Besitz aller äußeren Glücksgüter lebt und sich dann freiwillig in die Einsamkeit begibt, um der Betrachtung und Kasteiung zu leben, hat auch nach dieser großen, selbstgewählten Wendung seines Schicksals mit keinerlei äußeren Schwierigkeiten zu kämpfen. Die Seinen bewundern ihn, Jünger schließen sich ihm an, und die von ihm eingeleitete asketische Bewegung hat sich über weite Kreise verbreitet, als er hoch betagt und zufrieden mit seinem Werk das Auge schließt, in der Zuversicht, nun in das ersehnte Nirwana einzugehen. Die Versuche einiger Mönche feindlicher Sekten, ihn zu verleumden oder in den Schatten zu stellen, werden schmählich zunichte, der Neid ungetreuer Schüler gebührend bestraft, kurz: zum Verfolgten und Gequälten fehlt dem äußeren Lebensbild dieses Helden so gut wie alles. Und doch hat sich in ihm das Leiden selbst in der höchsten Steigerung, deren es fähig ist, verkörpert. Denn gerade der Mangel dessen, was in der gemeinen Bedeutung des Wortes Leiden genannt wird, der äußeren Schmerzen und Qualen, läßt das ihn erfüllende Leiden der Seele um so mehr als das wahre und einzige Übel erscheinen. Darum besteht nun aber auch das Heil, das dieser Held des Leidens bringt, nicht in äußeren Gütern, sondern in dem Mitleid und in der vom Mitleid eingegebenen Belehrung, die andere zum Vergessen des Leidens anleitet. Es sind alte Züge indischer Spekulation, die hier zu Grundlagen eines Kultus werden, dessen Gott der ideale Asket selbst ist, der in der Überwindung des Leidens die Ruhe seiner Seele gefunden hat. Alles andere, die Grade der Heiligkeit, die durchlaufen werden müssen, um dieses Ziel zu erreichen, die Verbindung dieser Vorstellungen mit der Lehre von der unablässig bis zu vollendeter Erlösung sich wiederholenden Wiedergeburt, die mit der Lehre von der Wiederkehr unzähliger Buddhas sich verbindet, dazu der scholastische Formalismus in der Aufzählung der Eigenschaften Buddhas, der Grade der Heiligkeit und der mora-

lischen Lebensregeln, mit denen die buddhistische Mönchsscholastik diese Lehre ausgestattet hat, alles das gibt dem Kern dieser Tradition einen teils kühl verstandesmäßigen teils dem werktätigen Leben abgewandten, stark der Meditation zugeneigten Charakter. Es sind Züge, in denen diese in der Vorstellung des Gottmenschen sonst dem Christentum nächst verwandte Religion von Anfang an wesentlich abweicht. Läßt sich doch nicht verkennen, daß diese verstandesmäßige, der äußeren Lebensklugheit zugewandte Reflexion nicht etwa erst dem späteren Buddhismus zur Last fällt, sondern schon in den dem Buddha selbst zugeschriebenen Reden und Gleichnissen ausgeprägt ist [1]).

Mit dieser kühlen Verständigkeit und nüchternen Moralität steht nun die Wunder- und Zauberwelt, mit der die Legende das Leben des Buddha von der Geburt an bis zu seinem Tode umgibt, in einem merkwürdigen und doch wieder im Hinblick auf die Eigenart des indischen Denkens, wie sie auch in Dichtung und Philosophie sich ausspricht, sehr begreiflichen Kontrast. Der Buddha tut nicht nur selbst Wunder, sondern er teilt auch seinen Schülern seine Wundergaben mit. Wo er mit den Mönchen anderer Sekten in Streit gerät, da gestaltet sich dieser ohne weiteres zu einem Zauberwettkampf, in dem natürlich der Buddha als der mächtigere Zauberer obsiegt [2]). Auch der ungetreue Schüler, der ihn zu verdrängen sucht, bedient sich dazu zauberischer Kräfte. Aber als Strafe für seinen Undank versiegt plötzlich seine Zaubergabe. Die Gedanken der andern weiß der Buddha, noch ehe sie ausgesprochen sind. Wilde Tiere, die auf ihn losgelassen sind, werden bei seinem Anblick sanftmütig. Dagegen öffnet sich auf sein Gebot die Erde, um seine

[1]) K. E. Neumann, Buddhistische Anthologie, 1892. Als bezeichnendes Beispiel buddhistischer Klugheitsmoral vgl. die dem Buddha zugeschriebene Fabel vom Kranich und Krebs bei H. Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, deutsch von H. Jacobi, I, 1882, S. 329 ff. Auch die Märchen des Pantschatantra, die mindestens zu einem großen Teil aus buddhistischen Quellen stammen, sind sprechende Zeugnisse dieses Geistes indischer und insonderheit buddhistischer Moral. Über Buddha und den Buddhismus im allgemeinen siehe H. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde[5], 1906. E. Hardy, Der Buddhismus nach älteren Pâliwerken, 1896. Über das Verhältnis zum Christentum E. Windisch, Abh. der sächs. Ges. der Wiss., Phil.-hist. Klasse, Bd. 26, S. 195 ff.

[2]) Vgl. die Sammlung der hauptsächlichsten Legenden bei Kern, Der Buddhismus, I, S. 21—291.

Feinde zu verschlingen, und Himmel und Erde erzittern, wenn er Wunder tut. Des Fliegens ist der Buddha in jedem Augenblick mächtig. Aber er fliegt nicht nur über Berge und Flüsse, sondern er weiß auch sich und seine Jünger, als ihnen der Fährmann die Überfahrt weigert, unsichtbar von einem Ufer des Ganges zum andern zu versetzen. Er kann sich abwechselnd so klein machen wie ein Senfkorn und so groß, daß er die ganze Erde bedeckt und in drei Schritten den Himmel erreicht. Wo es not tut, da kommen ihm endlich die alten Götter zu Hilfe, vornehmlich Indra, während Mara, der Dämon der Finsternis, seinen Feinden beisteht oder ihm selbst als Versucher naht[1]). Wie die Göttersage, so macht aber auch die Legende, und das wohl noch in reicherem Maße, ihre Anleihen beim Märchen. Da findet sich z. B. die allbekannte Geschichte vom menschenfressenden Riesen, dem die Umwohner alltäglich ein Kind zur Speise vorsetzen müssen. Der Buddha sucht ihn auf, um das Opfer zu lösen. Jetzt stellt sich ihm der Riese in der andern bekannten Rolle des sphinxartigen Märchenungeheuers vor: er richtet an jeden Fremden drei Fragen, und wenn dieser eine Frage nicht beantwortet, so zerreißt er ihn. Merkwürdigerweise entpuppen sich nun hier die drei Fragen als die der buddhistischen Heilslehre. Der Riese frägt, wie man sich aus dem Strom der Leidenschaften, wie aus dem Ozean der Existenzen retten, wie von allen schlimmen Leidenschaften befreien könne. Als der Buddha diese Fragen beantwortet, ist jener bekehrt und wird sofort in den ersten Grad der Heiligkeit aufgenommen[2]). Gerade an der Hand solcher Entlehnungen

[1]) E. Windisch, Mara und Buddha, Abh. der sächs. Ges. der Wiss., Phil.-histor. Klasse, Bd. 15, 1895, bes. S. 204 ff. Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung, ebenda Bd. 26, 1908, S. 93 ff. H. Kern, Der Buddhismus, I, S. 197, 284. Daß Kern in dieser Verbindung der Buddhalegende mit den altindischen Volksgöttern mit manchen andern Forschern ein Zeugnis für die Bedeutung Buddhas als eines Sonnengottes, seiner Legende als eines Jahresmythus erblickt (S. 304 ff.), mag hier nur beiläufig erwähnt werden. Der strahlende Glanz, der von ihm ausgeht, mag ja hier, wie in so vielen andern Fällen bei der Schilderung von Helden- oder Göttergestalten eine Assoziation mit dem Tagesgestirn leise mitspielen lassen. Das beweist aber noch lange keine Identität (S. 54). Hier um so weniger, als, wie wir sogleich sehen werden, die Strahlungserscheinungen beim Buddha, wie überhaupt im indischen Asketentum, höchst wahrscheinlich auf die durch die Askese und Meditation erweckte Vision zurückgehen.

[2]) Kern, a. a. O. I, S. 208 ff. Eine Variante der gleichen Geschichte ebenda, S. 211.

erkennt man deutlich das Gefüge dieser Legenden. Auf der einen Seite leben die überlieferten Worte des Meisters und seine Lehre wenig verändert neben einzelnen Zügen seiner wirklichen Lebensgeschichte in der Tradition fort und werden durch den Kultus, der sich an seine Person knüpft, vor dem Untergang bewahrt. Auf der andern nimmt die volksmäßige Erzählung aus Märchen und Göttersage die geläufigen Stoffe auf, um sie mit dem Bild des Heiligen und seiner Wundergeschichte zu verweben. Zu diesen Verbindungen, die überall auch schon bei der Helden- und Göttersage wirksam sind, kommt nun neben der Lehrtradition, die in der Legende eine analoge Rolle spielt wie die geschichtliche Erinnerung in der historischen Heldensage, noch ein spezifisches, nur ihr eigenes Motiv hinzu: das ist die Vision, die, aus der Ekstase erzeugt, teils die Erscheinungen in einer eigentümlichen, dem visionären Zustande eigenen Beleuchtung erblicken, teils aber selbst traumartige Erlebnisse als Wirklichkeiten schauen läßt. In der Buddhalegende sind allerdings diese Einflüsse der Vision mehr indirekt als direkt zu erkennen. Das hängt wohl damit zusammen, daß ihr Inhalt zur Überlieferung erstarrt und daher nicht mehr in jenem Fluß des Werdens zu sehen ist, wie er sich uns nur bieten kann, wo wir unmittelbare Schilderungen der in der Vision gehabten Erlebnisse selbst antreffen. Das geschieht naturgemäß nicht in der Legende, wohl aber in den Verheißungen, die dem Asketen, der die Mittel zur Erlangung der Heiligkeit gewissenhaft befolgt, zuteil werden. Hier ist es z. B. die brahmanische Sekte der Yogin, die als Wirkungen tiefer Meditation die folgenden aufzählt: die Fähigkeit sich unendlich klein oder unsichtbar zu machen, durch die Luft zu schweben, sich in die Ferne zu versetzen, sich ins Ungeheure zu vergrößern, den Lauf der Natur zu ändern usw.[1]). Dazu kommt als stehender Zug, daß von dem in tiefster Selbstbeschauung begriffenen Asketen ein übernatürliches Licht ausstrahlt[2]). Alles das sind genau die Eigenschaften und Zaubertaten,

[1]) Garbe, Samkhya und Yoya, im Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, 1896, S. 46ff.

[2]) Auch in der Buddhalegende tritt gelegentlich ein Brahmane auf, dessen Nabel Licht wie der Mond verbreitet. Aber dieses Licht erlischt vor dem helleren des Meisters, er bekehrt sich daher zu dessen Lehre. Der Brahmane glaubt, dieser verdanke seine Übermacht einer Zauberformel. Doch der Buddha belehrt ihn, er habe sich diese Kraft während der sieben Wochen erworben, die er unter dem Baum der

die uns in der Buddhalegende begegnet sind. Um den Glanz, der von dem Buddha ausgeht, zu erklären, braucht man also diesen nicht erst in einen Sonnengott zu verwandeln, sondern es sind die spezifischen, auf die Vision abzielenden Formen der indischen Askese, in denen diese wie die andern Eigenschaften ihre Quelle haben. Das schließt freilich nicht aus, daß nicht auch hier, ähnlich wie in so vielen andern Fällen, die naheliegende Assoziation zwischen Glanz und Gold und Sonne auf die Gestalt des Buddha zurückgewirkt hat, indem seine Haut als golden, sein Körper als strahlend gleich der Sonne geschildert wird. Ja, in der Weiterführung dieses Gedankens trägt er auf seiner Fußsohle ein goldenes Rad, das Symbol der Sonne, dessen zurückgelassene Spur an besonders geheiligten Stätten die einstige Anwesenheit des Erhabenen verrät[1]). Alle diese mythischen Züge erklären sich ohne weiteres aus jener rückwärts gerichteten Assoziation, die von den dem Buddha durch die Vision verliehenen Eigenschaften ausgeht, während für den umgekehrten Weg, für die Umwandlung eines Sonnengottes in den menschlichen Buddha, nicht die geringsten Beweise sprechen.

d. Die christliche Heiligenlegende.

Unter wesentlich andern Bedingungen hat sich die christliche Heiligenlegende entwickelt. Wir sehen hier ab von der Jesuslegende selbst, obgleich sie der ganzen Entwicklung der christlichen Legendenbildung ihre Richtung gegeben hat; sie wird uns als eine der wichtigsten religiösen Kultlegenden im nächsten Kapitel beschäftigen. Für die Psychologie der Legende als eines unter der spezifischen Einwirkung der Heilsvorstellungen entstandenen Sagenbegriffs ist überdies die Heiligenlegende in der Mannigfaltigkeit ihrer einzelnen Gestaltungen an sich lehrreicher, weil sie einen weit unmittelbareren Einblick in die Bedingungen ihres Ursprungs und ihrer ferneren Ausbildung eröffnet. Die christliche Legende überhaupt ist aber infolge der geschichtlichen Bedingungen ihrer Entstehung zunächst Märtyrerlegende. Aus dem Konflikt des Christen mit dem römischen Staat, der von allen seinen Untertanen den Kultus der

---

Erkenntnis in tiefer Meditation zugebracht. Darauf bekehrt sich der Brahmane (Kern, a. a. O. S. 224f.).

[1]) Kern, a. a. O. I, S. 344.

Schutzgötter dieses Staates fordert, ist die Gestalt des Märtyrers hervorgegangen, der, wie dieses Wort andeutet, als Zeuge (μάρτυς) seines Glaubens sich weigert, den heidnischen Göttern und den Genien der Cäsaren zu opfern. So steht hier, im Gegensatze zu dem indischen Asketen, das äußere Leiden im Vordergrunde. Der Märtyrer wird gesteinigt, gekreuzigt, mit dem Schwert gerichtet, den wilden Tieren der Arena preisgegeben. Die Leiden, die er erduldet, geben ihm aber um so höheren Anspruch auf die himmlischen Freuden, die ihn erwarten, und deren er sich als Blutzeuge seines Glaubens schon hier in ihrem Vorgenusse teilhaftig macht. Doch wie Christi Tod das Opfer ist, durch das er alle, die an ihn glauben, von der Verdammnis erlöst hat, so wird nun auch der einzelne Heilige zum Heilbringer in der höchsten Bedeutung des Worts, zum Retter der Seelen. In diesem Einsetzen des eigenen Lebens liegt das Übergewicht des Märtyrers über den in Selbstqual sich verzehrenden Asketen. Es liegt aber darin zugleich die Quelle zu einer im letzten Grunde der Selbstvergessenheit des meditierenden Asketen gleichgearteten und dabei doch in ihrer momentanen Konzentration gesteigerten Ekstase, die die visionäre Verzückung als ein plötzliches Erlebnis hervorbringt, das der meditierende Asket in lange dauernder einsamer Hingabe erringen muß. Unter den Qualen der Steinigung sieht der Märtyrer den Himmel offen; sein verzücktes Auge läßt die Zuschauer die Visionen mit erleben, in denen die Engel zu ihm niederschweben. In der Arena kann es sich wohl in seltenen Fällen wirklich ereignen, daß das Tier vor seinem furchtlosen Blick zurückweicht, ähnlich wie dies dem Wanderer in der Wüste noch heute begegnen kann. Wo es ihn aber zerfleischt, da fühlt er im Vorgenusse der in der Ekstase geschauten Seligkeit keine Schmerzen noch Wunden; und was die Berichte der Zuschauer eines solchen Schauspiels weiter tragen, das gestaltet nun die Volksphantasie aus allen den Hilfsquellen, die ihr in der biblischen Überlieferung und in landläufigen Zaubergeschichten zu Gebote stehen, weiter und weiter aus. So wird auch diese Legende, mag sie nun, wie das anfänglich wohl durchweg geschieht, von einem wirklichen Ereignis ausgehen oder, wie das nicht ausbleibt, von Anfang an mythischen Inhalts sein, mehr und mehr zu einer Sagenform, die sich vor andern sagenhaften Traditionen durch ihren Überreichtum an Wundern auszeichnet, wobei diese vor allem darin von den

Wundern sonstiger Mythen verschieden sind, daß ihnen dauernd die Spuren des Ursprungs aus Vision und Ekstase anhaften. Die Vision wirkt in den Licht- und Himmelserscheinungen fort, die den Tod des Märtyrers umgeben, die Ekstase außerdem in der Empfindungslosigkeit gegen Leiden und Schmerzen, eine Erscheinung, die sich darin objektiviert, daß Schwert und Feuer und Wasser dem Märtyrer nichts anhaben können. Er ist unverwundbar und bleibt im Feuer, wie die drei Männer im feurigen Ofen, unversehrt; den Tieren in der Arena verschließt ein Engel den Mund wie dem Löwen, in dessen Grube Daniel geworfen wurde, und er schreitet ohne unterzusinken über den Fluß, in den man ihn wirft, ähnlich wie der Herr selbst auf dem Meere wandelte. Vor allem aber ist es hier die apokalyptische Literatur, deren Bilder in die Legende übergehen. In ihren beiden Bestandteilen, in den Schilderungen der Engel und der Herrlichkeiten des himmlischen Jerusalem ebenso wie in den Vorstellungen von den höllischen Strafen und Qualen, gehen diese Bilder in die legendarische Weiterbildung der Märtyrervision ein: die Himmelsbilder geben den Glorienschein her, der die Heiligen umstrahlt, in den ausgerissenen Zungen, den Feuerqualen und raffinierten Peinigungen mit ihrer starken Übertreibung der geschichtlichen Wirklichkeit erkennt man unschwer die apokalyptischen Höllenstrafen wieder, die den Gottlosen geweissagt sind. Daß diese Strafen sich gelegentlich auch auf die Verfolger zurückwenden, dafür sorgt dann das Rachemotiv, das mit jenen apokalyptischen Bildern ebenfalls in die christliche Legende herüberwandert. Donner und Erdbeben verkünden den Zorn Gottes, das Feuer und die Waffen, die gegen den Heiligen gerichtet sind, kehren sich gegen den Kaiser oder Prokonsul, der dem Schauspiel zusieht. Die wilden Tiere der Arena legen sich dem Märtyrer zu Füßen, um sich hierauf wütend auf die heidnischen Zuschauer zu stürzen. Erliegt jener dem Tode, so gehen aber von seiner Grabstätte und von seinen Überresten Wunder aus, von denen die weitere Legende berichtet [1]).

[1]) Eine kurze Zusammenfassung der Hauptmomente der christlichen Märtyrerlegende nach den »Acta martyrum« gibt H. Günter, Legendenstudien, 1906, eine kurze Darstellung der allmählichen Entwicklung und Steigerung der Legendenwunder in der Tradition G. Heinrici in seinem Aufsatz: Das altchristliche Märtyrertum, in dem Jahrb. der sächs. Missionskonferenz von 1904.

Deutlich lassen sich in dieser Entwicklung die Wirkungen der visionären Ekstase verfolgen, die sich in der Überlieferung noch weiter durch die Assoziationen mit den geläufigen apokalyptischen Wundervorstellungen steigern. Dabei überträgt sich dann zugleich die Vorstellung des Wunders, dessen Gegenstand der Märtyrer gewesen ist, auf diesen selbst: er wird zum Wundertäter, der durch seine im Gebet zu erringende Fürbitte oder auch durch den direkten Zauber, den seine Reliquien ausüben, Kranke heilen, der Not wehren und dem, der sich in seinen Schutz begibt, in seinen Unternehmungen beistehen kann. So wird der Märtyrer zum Schutzheiligen. Man wendet sich an ihn in der Regel nicht um der ewigen Seligkeit willen, sondern in irdischen Dingen. Das ist die natürliche Folge davon, daß der Märtyrer trotz der Gloriole, die sein Haupt umstrahlt, doch Mensch bleibt. Darum gehört sein Wirken auch nach seiner Entrückung in den Himmel der Erde an. Und eine weitere Folge dieses Verhältnisses ist es nun, daß die zahlreichen Heiligen, die die vielverzweigte Märtyrerlegende schafft, solche Schutzleistungen unter sich teilen, wobei dann Züge aus ihrer dem Martyrium vorausgegangenen Lebensgeschichte, Beziehungen zu den Orten, an denen sie besonders verehrt werden, oder irgend ein anderer zufälliger Umstand dem einzelnen seine Funktion anweist. Im gleichen Maße, wie der Heilige eine solche praktische Bedeutung gewinnt, verblassen aber die Erinnerungen an das Martyrium selbst und an seine Persönlichkeit. Nachdem das Zeitalter der Verfolgungen vorüber ist, das die Märtyrer erzeugt hat, bleiben ihre Leiden und Taten eine gelehrte Beschäftigung der Kleriker, dem Volk sind sie nur noch die Schutzheiligen, die in dieser oder jener Krankheit beistehen, diesen oder jenen Beruf oder Ort mit ihrem besonderen Schutz segnen, oder endlich den einzelnen, der an dem ihnen geweihten Tag, ursprünglich wohl dem Tag ihres Martyriums, geboren ist, ihres besonderen Schutzes würdigen. Damit sind die Heiligen wiederum zu jenen Orts-, Berufs- und persönlichen Schutzdämonen geworden, die von den Frühzeiten totemistischer Ahnenvorstellungen her noch kein Zeitalter entbehren konnte. Jedes kleidet sie nur in das Gewand, in dem sie sich der sonstigen mythologischen Umgebung einfügen. Eben darum haben aber auch zu jeder Zeit diese zumeist der eigenen Persönlichkeit entbehrenden, ganz und gar in ihren Schutzzwecken aufgehenden

Wesen doch auch wieder einen eigenartigen Charakter. Er besteht bei diesen christlichen Schutzdämonen zumeist in dem Zug des Leidens, der ihnen durch ihren Ursprung aus dem Martyrium anhaftet und sich darin ausspricht, daß das Mitleid ihr hervortretendster Zug ist. Darum hat unter allen Obliegenheiten des christlichen Schutzheiligen der des Schützers vor Krankheit die vorwaltende Bedeutung. Weiterhin wirkt der Ursprung aus dem Martyrium noch darin nach, daß der Schutzheilige entschiedener als die ihm vorangegangenen verwandten Gestalten die Bezeugung seiner Würdigkeit und Wirksamkeit durch das Wunder verlangt. Wie der Märtyrer selbst ein Zeuge seines Glaubens war, so wird von ihm gefordert, daß er durch die Wunder, die er getan, oder die er fortan tut, ein Zeugnis seines Wertes ablege. An sich ist natürlich diese Wunderprobe zu jeder Zeit gültig gewesen. Aber erst das öffentliche Zeugnis des Märtyrerwunders hat die Forderung entstehen und nach dem Verschwinden des Martyriums erst recht an ihr festhalten lassen, daß der Heilige nicht bloß auf dem unsicheren Weg populärer Meinung, sondern durch das von der Kirche selbst anerkannte Wunder sanktioniert sei. Damit hat die christliche Kirche einerseits eine Schutzwehr gegen ein allzu reiches Eindringen beliebiger, aus lokalem Aberglauben hervorgegangener Wunderkulte errichtet, indem sie diese selbst ihrer Organisation einfügte, anderseits aber sich die Möglichkeit offen gehalten, nach Bedürfnis neue Heilige zu schaffen[1]).

Dieses praktische Bedürfnis, dem der ursprünglich aus der Märtyrerlegende hervorgegangene Begriff des christlichen Heiligen entgegenkam, ist es nun auch gewesen, das der Gestalt des Heiligen neue Formen gab, nachdem in der hellenistischen Zeit das im Kampf der Religionen zum Sieg durchgedrungene Christentum die Entstehung neuer Märtyrer unmöglich gemacht hatte. Denn weder war damit das Bedürfnis des einzelnen, durch Leiden für seinen Glauben zu zeugen, noch das der Menge nach wundertätigen Heiligen ver-

[1]) Nicht mit Unrecht pflegen darum die kirchlichen Schriftsteller zu betonen, daß die Kirche durchaus nicht ohne die allgemein bei der Feststellung historischer Tatsachen geforderte kritische Vorsicht verfahre. Man vergleiche z. B. die in dieser Beziehung lehrreiche Schrift des Franziskaners Gisbert Menge, Haben die Legendenschreiber des Mittelalters Kritik geübt? Münster i. W. 1908. Nur freilich wird hier immer zugleich die historische Möglichkeit des Wunders als selbstverständlich vorausgesetzt.

schwunden. So trat an die Stelle des Märtyrers der Anachoret. Statt des Leidens der Verfolgung wählt er das Leiden der Einsamkeit, der Geißelungen und anderer körperlicher Qualen, die er sich selbst zufügt. Der Eremit der Wüste kleidet sich, dem Beispiel des Täufers Johannes und unbewußt den weit zurückliegenden Vorbildern der unter die Tiere der Wildnis gehenden Helden des Mythenmärchens folgend, in Tierfelle oder härenes Gewand. Der syrische Säulenheilige erzeugt in seiner durch Wochen und Monate unverrückt festgehaltenen Körperlage, ein direktes Seitenstück zum indischen Nasen- und Nabelbeschauer, die ekstatische Vision, die ihn erlöst und zum Himmel emporhebt. Doch dieses einsame selbstquälerische Asketentum, das auf indischem Boden der Legende, wie sie in reichster Ausbildung an die Gestalt des Buddha sich anschloß, den Weg bereitet hatte, ist im Christentum im ganzen eine vorübergehende Erscheinung geblieben. Immerhin hat sich, wie in dieser Form der Askese selbst, so auch in ihrer Auflösung der Prozeß wiederholt, der in Indien von den brahmanischen Büßersekten zum Buddhismus geführt hatte. Wie Buddha die maßlose Askese der einsamen Büßer gemildert, indem er mit den Scharen seiner Mönche, Hilfsbedürftigen Trost spendend, von Ort und zu Ort zog, Klöster und Laienbrüderschaften gründete, ganz so hat die christliche Kirche den seiner selbstgewählten Askese lebenden Eremiten durch den der sanktionierten Ordensregel unterworfenen Mönch abgelöst, ein Parallelismus der Erscheinungen, der weder in zufälliger Ähnlichkeit noch in äußeren Einwirkungen, sondern in den mit innerer Notwendigkeit beidemal in gleicher Weise sich regenden Trieben religiöser Gemeinschaftsbildung seine letzte Quelle hat. Darin freilich bleibt ein wichtiger Unterschied, daß sich zwar der großen Ordensstifter, wie vor andern das Beispiel des heiligen Franziskus zeigt, ungleich mehr als der meist anonym bleibenden Anachoreten die Legende bemächtigt hat. Mit der die Mittel des Zaubermärchens und der älteren Göttersage in sich vereinigenden Buddhalegende kann sich aber doch keines dieser späteren christlichen Heiligenleben messen. Hier war eben die Märtyrerlegende in ihrer den christlichen Legendenstoff in eine reiche Anzahl von Einzellegenden zerlegenden Überlieferungen und in den Schutzheiligen, die aus diesen Erzählungen hervorwuchsen, bereits zureichend dem Bedürfnis künftiger Zeiten zuvorgekommen.

Noch nach einer andern Richtung hat schließlich die Märtyrerlegende eine lange Nachwirkung entfaltet. Die Legende hatte den Tod der Märtyrer nicht bloß mit den Wundern des Himmels, sondern sie hatte ihn auch in den Strafen und Qualen der Heiligen mit den glühenden Farben der Hölle geschildert. Das entsprach nicht der wirklichen Strafjustiz des römischen Staates, in der immerhin die Preisgebung in der Arena wohl das grausamste Strafmittel gewesen war. Doch das siegreiche Christentum kehrte einen guten Teil jener apokalyptischen Strafen gegen die Ketzer und die mit dem Teufel verbündeten Zauberer und Hexen. Die Tortur, das Gottesurteil mit Feuer und kochendem Wasser, die peinigenden Todesstrafen ließen die Qualen zur Wirklichkeit werden, die, von vereinzelten Pöbelexzessen abgesehen, dem wirklichen Martyrium zumeist gefehlt hatten. Dem von der Lust an blutigen Schauspielen getragenen Rachemotiv stand hier immerhin auch eine diesem Wunderglauben immanente Logik zur Seite. Galt doch nach der Anschauung der Zeit das »Auge um Auge, Zahn um Zahn« als Wahlspruch gerechter Vergeltung. Was konnte also der irdische Richter gerechteres tun, als die Strafe, die der himmlische dem Ruchlosen im Jenseits bestimmt, so weit er es vermochte schon im Diesseits vorauszunehmen? Und wenn beim Gottesurteil der Angeklagte über glühende Kohlen wandelte oder einen glühenden Eisenstab in der Hand hielt, war dann nicht zu erwarten, daß ihm, falls er unschuldig war, ein Engel zur Seite stehe und ihn vor Schaden bewahre, ähnlich wie dereinst die Märtyrer im Feuer unversehrt geblieben waren?

e. Der Motivwandel in der Legende.

In der Beurteilung der Motive jener primitiven Legende, die noch ganz der einstigen Erwerbung einzelner, vor andern hoch geschätzter Güter zugewandt ist, wie der Bringung des Feuers, der Mitteilung der Zauberriten, würde man zweifellos fehlgreifen, wollte man etwa, wie das unserem eigenen Gefühl nahe liegt, die Dankbarkeit als das vorwaltende, ja überhaupt nur als ein mitwirkendes vermuten. Davon ist in den hierher gehörigen Mythenmärchen keine Spur zu finden. Weder die Gestalt des Heilbringers noch der sonstige Inhalt liegt in dieser Richtung. Was jene Güter über die Mittel der täglichen Fristung des Lebens, die der Naturmensch als selbstver-

ständliche hinnimmt, hinaushebt, das ist das Rätsel ihrer Herkunft. Daß die Art der Feuerbereitung, oder daß eine unverständliche Zauberzeremonie irgend einmal erlernt worden sei, das gilt als zweifellos, weil diese Künste von denen, die sie sich aneignen wollen, immer von neuem mühselig erlernt werden müssen. In zweiter Linie, wenngleich wegen der größeren Verbreitung solcher Fähigkeiten seltener, können dann auch die Gewinnung der Feldfrüchte, die Verfertigung der Werkzeuge und Waffen in die nämliche Beleuchtung rücken. Nichts anderes als die Verwunderung über den Besitz solcher Güter, deren Erwerbung aus eigener Kraft sich niemand zutraut, ist es also, was hier das Motiv mit sich führt, nach einem Bringer dieser Gaben zu fragen; und damit diese Frage entstehen könne, muß die Vorstellung hinzukommen, die Natur spende jene nicht von selbst, sondern die Art ihrer Erwerbung müsse erlernt sein. Darum fordert die erste Ausübung solcher Künste eine über das menschliche Maß hinausgehende Zauberkraft. So wird der Heilbringer zu einem Zauberwesen, besonders leicht zu einem Tier, weil das Tier in seinem Instinkt so manches übt, was dem Menschen versagt ist, während überdies die Beziehung auf eine entfernte Vergangenheit zur Einreihung des Heilbringers in die Stammessage mit ihren totemistischen Tierahnen auffordert. Je seltsamer und zauberhafter, und je unpersönlicher infolgedessen die Gestalt des primitiven Kulturbringers ist, um so mehr entzieht sie sich aber solchen Gefühlen, die, wie die Dankbarkeit, ein persönliches Verhältnis voraussetzen. Ein Wesen, das ganz und ausschließlich Zauberwesen ist, so daß ihm das Wunder nicht erst als eine besondere Fähigkeit neben andern Eigenschaften zur Verfügung steht, ein solches Wesen entbehrt seiner Natur nach der eigenen Persönlichkeit. Die Verwunderung, welche die ihm zugeschriebenen Gaben hervorbringen, objektivieren sich in diesem Wesen selbst: es kann außer den Künsten, die es dereinst gelehrt hat, noch alle möglichen wunderbaren Taten vollbringen, darunter namentlich auch scherzhafte, in deren Ausmalung sich die Märchenphantasie mit Vorliebe ergeht. Um so mehr wird aber in diesem Polymorphismus der Erscheinungen sein Bild ein charakterlos wechselndes, wie das zumeist auch in dem wirklichen Gestaltenwechsel, den ihm das Märchen zuschreibt, zum Ausdruck kommt.

Das wird anders in dem Augenblick, wo ein Sagenheld zum

Träger der Heilbringerlegende wird. Mag seine Leistung menschliches Maß noch so weit übertreffen, er trägt doch in seinem ganzen Wesen menschliche Züge an sich; und ändert sich sein Charakter im Verlauf der Entwicklung, die er in der Sagengeschichte zurücklegt, so geschieht das stetig und in unmittelbarer Übereinstimmung mit dem Wandel, den das Bild des idealen Helden überhaupt unter dem Einfluß der allgemeinen Sinnesänderung erfährt. Sobald der Held der Sage zu dem der Legende wird, so regt sich daher ihm gegenüber das Gefühl der Dankbarkeit für die Güter, die er dauernd verschafft hat; und im Hinblick auf die Befreiertaten, die den später Geborenen nicht mehr zugute kommen, wandelt sich jenes primitive Gefühl der Verwunderung in das der Bewunderung um. Der Held wird nicht mehr bloß um seiner Taten, sondern zugleich um der Gesinnung willen geschätzt, die sich in seinen Werken ausspricht. Darum ist es für die ethische Wirkung der Legende auf dieser Stufe bedeutsam, daß an jener Art der Verehrung, die aus Dankbarkeit und Bewunderung gemischt ist, nur solche Sagenhelden teilnehmen, die irgendwie die Züge des Heilbringers an sich tragen. So ist in der griechischen Sage Herakles der ideale Held, dem jede Zeit die Züge leiht, die sie vor andern bewundert, während eine Gestalt wie die des Argonautenführers Jason immer die eines in die Sphäre der Sage erhobenen abenteuernden Märchenhelden bleibt. Aber auch an Prometheus, der in seinen Taten in ein älteres, gewissermaßen vormenschliches Stadium der Legende zurückreicht, haftet noch jener mehr Verwunderung als Dankbarkeit erweckende Zug des ursprünglichen Heilbringers. Darum die spätere Kunst mehr von dem Bilde des leidenden Helden als von dem des feuerbringenden Titanen gefesselt worden ist.

Diese Motive verschieben sich nun weiterhin in dem Maße, als der Heilbringer aus dem Helden zum Gott wird. Der Dankbarkeit ist auch noch der Gott zugänglich, die Bewunderung aber wandelt sich ihm gegenüber zur Verehrung um, die, durch den Kultus gesteigert, wesentlich dazu beiträgt, den Gott trotz der menschlichen Züge, die er bewahrt, ins Übermenschliche zu erheben. Dazu kommt, daß mit dieser Vergöttlichung zugleich jene große Umkehrung verbunden ist, vermöge deren die Heilswirkung selbst gleichzeitig in die Vergangenheit und Zukunft verlegt wird. Bewahrt dabei auch die

Legende ihrer Natur nach stets den Charakter einer Erzählung vergangener Ereignisse, so geschieht dies doch zum geringsten Teil aus dankbarer Erinnerung an die Taten des Heilbringers, sondern vor allem, weil man von ihm künftiges Heil erwartet. Damit tritt der Heilbringer in Verbindung mit den indessen aus noch andern Motiven des Kultus entsprungenen Vergeltungsvorstellungen. Er bewirkt die Belohnung der Frommen, die ihm ihre Verehrung bezeigen, und die Bestrafung der Schuldigen, die ihn mißachten. So wird die Legende zur Kultlegende, einer Form des Mythus, die uns wegen ihrer engen Beziehungen zum religiösen Kultus später beschäftigen wird (Kap. VI, I). Hier sei nur bemerkt, daß sie insofern einen Schlußpunkt in der Entwicklung der Legende bildet, als sich in ihr Anfang und Ende, die der Vergangenheit zugewandten, ursprünglicheren Motive und die später entstandenen, nach der Zukunft gerichteten vereinigen. Denn der Gott oder Heros der Kultlegende wird ebenso wegen der Taten, die er vollbracht hat, wie um der Wohltaten willen, die man von ihm erwartet, Gegenstand des Kultus; und ein wesentliches Moment des letzteren besteht in der inneren Angleichung dieser beiden Betätigungen, der künftigen und der bereits vollbrachten, wobei die letzteren, eben weil sie vollbracht sind, zugleich eine Gewähr für den Eintritt ihrer zukünftigen Wirkungen bieten.

Innerhalb dieser aufsteigenden Entwicklung fehlt es nun aber freilich auf keiner Stufe an jenen Rückbildungen, deren oben bei den Ausgängen der Heiligenlegende gedacht wurde, und die, sobald nur erst hinter dem erstrebten Heilszweck die Persönlichkeit des Heilbringers zurücktritt, allmählich die Legende selbst verschwinden läßt. Der geschichtslose, schließlich nur noch in einem Namen oder einem Bild fixierte Heilbringer ist dann zum Fetisch geworden, an den sich dieselben von Zaubervorstellungen getragenen Wünsche und Hoffnungen knüpfen, wie an die ursprünglichen Fetische, die auf der primitiven Stufe des Kultus unabhängig von einem solchen Hintergrund vorangegangener, aber vergessener Legenden lediglich aus den Wünschen und Hoffnungen des Augenblicks heraus entstanden waren.

6. Die Wanderungen des Mythus.

a. Wanderungen und Wandlungen der Mythen.

Märchen, Sage und Legende sind in ihrer Entwicklung zwei wichtigen Einflüssen unterworfen, die, eng miteinander zusammenhängend, die Erkenntnis des Ursprungs dieser Formen in hohem Grade erschweren können. Der eine dieser Einflüsse besteht in der Wanderung der Mythen, der zweite in den Wandlungen, die sie bei ihrer Ausbreitung und bei ihrem Zusammentreffen mit andern Mythenstoffen erfahren. Indem diese beiden Einflüsse einander begegnen, kann der zweite dem ersten so sehr entgegenwirken, daß ebensowohl ursprünglich übereinstimmende Mythen sich trennen, wie ursprünglich abweichende einander ähnlich werden können. Namentlich kann dies dann geschehen, wenn Elemente verschiedener Mythen abweichenden Ursprungs sich mischen, wo es nun schwierig wird zu entscheiden, welches mythische Motiv das primäre sei, und wie die einzelnen Bestandteile des Ganzen verändernd aufeinander eingewirkt haben. Diese Verhältnisse lassen sich beim Märchen noch am leichtesten verfolgen, da es die einfachste und die am meisten in sich abgeschlossene Form des Mythus ist. Bei der Helden- und Göttersage dagegen ist die Nachweisung solcher Wechselwirkungen wegen ihrer verwickelteren Zusammensetzung und der Komplikation ihrer Bedingungen viel schwieriger. Dennoch wird man hier zunächst die allgemeinen Gesichtspunkte, die bei dem Märchen für die Verbreitung mythischer Stoffe überhaupt zu gewinnen sind, auch auf Sage und Legende anzuwenden haben. Das um so mehr, als ja, wie wir gesehen haben, nicht bloß einzelne mythologische Vorstellungen, sondern ganze Mythenmotive und Mythenepisoden wenig verändert oder nur mit den entsprechenden Umwandlungen der Heldencharaktere aus dem Märchen in die Sage und Legende übergehen. Die hierin begründete allgemeine Verwandtschaft bringt es schon mit sich, daß ein einzelnes Märchenmotiv in der Regel nicht zureicht, um, wo es an verschiedenen Orten gefunden wird, auf eine Übertragung oder Wanderung schließen zu lassen, sondern daß eine Mehrheit von Elementen in übereinstimmender Verbindung wiederkehren muß, um unter Umständen einen solchen Schluß zu gestatten. Ebenso wird man frei-

lich umgekehrt nicht erwarten dürfen, daß nun gleich eine umfangreiche, aus vielen Motiven zusammengesetzte Mythenerzählung von einem Ort zum andern wandern werde, sondern es wird das immer nur von beschränkteren in sich abgeschlossenen Episoden mit einheitlichen Motiven zu vermuten sein. So sehen wir ja im Gebiet des Märchens noch am ehesten die einfachsten Fabelstoffe oft über weit entlegene Gebiete relativ unverändert sich verbreiten. Irgend zusammengesetztere Märchenerzählungen sind aber regelmäßig an den verschiedenen Orten so unverkennbar aus Mischungen einfacherer Märchen oder auch nur aus Episoden solcher zusammengesetzt, daß sie sich selbst bei gleichen Grundmotiven oft weit voneinander entfernen können. So zeigen schon die einfachen Märchen vom Aschenputtel- und Sneewittchentypus in ihren deutschen, nordischen und neugriechischen Formen sichtlich infolge der wechselnden Aufnahme anderer Motive mannigfache Variationen (Grimm, Nr. 21, von Hahn, Nr. 2). Etwas verwickeltere pflegen aber, je verbreiteter sie sind, um so größere Abweichungen darzubieten. Ein auffallendes Beispiel dieser Art ist das bekannte Brüdermärchen (Grimm, Nr. 60), auf dessen weite Verbreitung und die damit parallel gehende Einlagerung anderweitiger Märchenzüge Grimm schon hingewiesen hat. Die Abweichungen des Inhalts, die dadurch entstehen, erstrecken sich hier von den unbedeutenden äußeren Unterschieden, wie sie die verschiedenen europäischen Varianten des Märchens zeigen, bis zu einem so eingreifenden Wandel der Haupt- wie der Nebenmotive, daß der Zusammenhang überhaupt zweifelhaft werden kann, wie z. B. ein indisches und ein altägyptisches Brüdermärchen beweisen[1]). Noch zweifelhafter werden vollends solche Beziehungen, wenn sich irgend ein nebensächlicher Zug anderwärts wiederfindet: so z. B. wenn der aus dem deutschen Brüdermärchen bekannte Scherz mit dem in der Eile verkehrt aufgesetzten und dann nachträglich erst richtig angeheilten Kopf des Jägers sich in indischen und amerikanischen Mythen in ziemlich verschiedenen Variationen und in sonst ganz abweichender Umgebung wiederholt[2]).

[1]) Brockhaus, Die Märchensammlung des Somadeva Baddha, II, S. 142 ff. Maspéro, Contes populaires de l'Egypte ancienne[3], p. 1 ff.

[2]) Auf solche Parallelen hat Ed. Stucken hingewiesen, Astralmythen, I, S. 136 ff. Wenn Stucken diese Übereinstimmungen mit dem deutschen Brüdermärchen »unerhört«

In welchem Umfange übrigens auch in solchen Fällen, wo in Anbetracht der Übereinstimmung des Hauptmotivs und vieler einzelner Züge an dem einheitlichen Ursprung einer Mythengruppe nicht gezweifelt werden kann, Variationen im einzelnen durch Ausspinnen von Nebenmotiven, durch Hinweglassung solcher oder durch Einwirkung abliegender Mythenstoffe entstehen können, das hat schon vor langer Zeit W. Grimm an dem verhältnismäßig einfachen Beispiel des Polyphemmärchens gezeigt[1]). Die Polyphemepisode der homerischen Odyssee (Od. 9, 172 ff.) ist ein echtes Mythenmärchen. Der kluge und besonnene Odysseus verwandelt sich in ihr in einen wagehalsigen und abenteuerlustigen Märchenhelden, der ungeachtet der vernünftigen Abmahnungen seiner Gefährten seiner Neugier den Kyklopen zu sehen und dem von vornherein ziemlich aussichtslosen Wunsch von ihm ein Gastgeschenk zu erhalten nicht widerstehen kann. Der Inhalt des Märchens selbst, wie es sich in verschiedenen europäischen, tartarischen, arabischen und persischen Varianten verfolgen läßt, ist vornehmlich durch drei Züge als ein übereinstimmender gekennzeichnet: erstens durch die Gestalt des einäugigen menschenfressenden Riesen, zweitens durch seine Blendung mit einem in sein Auge gebohrten Baumstamm, und drittens durch das Entkommen der in der Kyklopenhöhle eingesperrten Fremdlinge, indem diese sich entweder, wie bei Homer, unter dem Bauch der zur Weide hinausgelassenen Tiere oder unter dem Fell der Widder verbergen. Von diesen drei Hauptmotiven kann nun jedes einzelne fehlen: so lange nur die übrigen erhalten bleiben und eventuell der so entstehenden neuen Fassung angepaßt werden, bleibt die allgemeine Übereinstimmung gewahrt. So fehlt in einigen Varianten, wie in einer lateinischen des Mittelalters, die in die französischen »Romans de Dolopathos« übergegangen ist, und in einer esthnischen, bei der übrigens der Teufel die Stelle des

---

nennt, so bedarf dieser Ausdruck freilich einer starken Ermäßigung. Die Abweichung ist, namentlich im Hinblick auf den sonst sehr verschiedenen Inhalt der Erzählungen, groß genug, um die Frage, ob Wanderung oder zufällige Übereinstimmung, mindestens zweifelhaft zu machen.

[1]) W. Grimm, Die Sage vom Polyphem, Abhandlungen der Berliner Akademie, 1857, phil.-hist. Klasse, S. 1 ff. Wir beschränken uns hier auf die von Grimm gesammelten Beispiele, in denen die Übereinstimmung zweifellos ist, und sehen von den zahlreichen Märchen ab, in denen das Polyphemmotiv nur entfernter anklingt, wie man sie bei L. Laistner (Rätsel der Sphinx, II, S. 1 ff.) zusammengestellt findet.

Kyklopen vertritt (Grimm 2, 7), das Motiv der Einäugigkeit; dem entsprechend ist dann aber auch die Blendungsgeschichte abgeändert: dem Unhold wird von seinem listigen Überwinder siedendes Öl oder Blei über die Augen gegossen. In andern Varianten ist das Kyklopenmotiv bewahrt, aber es fehlt die Bergung unter den Tieren (8, 9). In noch andern Fällen wird der Riese schließlich durch den Helden getötet (8), statt auf seiner Insel zurückzubleiben und, wie in der Odyssee, von den glücklich Geretteten verspottet zu werden. Wie einzelne Züge fehlen können, so treten nun nicht selten auch weitere, andern bekannten Märchengruppen entnommene Motive hinzu. Dahin gehört in der Odyssee der scherzhafte Zug mit dem Namen »Niemand«, den sich Odysseus beilegt, und der den Kyklopen des Beistands seiner herbeigeeilten Gefährten beraubt, ein Zug, der sich in ganz andern Verbindungen ähnlich noch in sonstigen Scherzmärchen und Scherzlegenden findet. In der tartarischen Sage vom Depé Ghöz, die, abgesehen davon, daß der Riese nicht in einer Felshöhle, sondern in einem Hause nahe bei andern Menschen wohnt, ein echtes Polyphemmärchen ist, tritt das allverbreitete Märchenmotiv von dem Ungeheuer, das zu bestimmten Zeiten ein Menschenleben als Tribut verlangt, an die Stelle des Besuchs durch Fremde; daneben spielt dann noch in dem Zug, daß der Einauge die auf ihn abgeschossenen Pfeile für Sandkörner hält, die bekannte Geschichte vom starken Hans (Grimm K. u. H. Nr. 166), und in dem andern, daß der Riese den Helden in einen seiner Stiefel steckt, aus dem sich dieser durch Aufschneiden befreit, das Däumlingsmotiv hinein (3). Die verbreitetste, dem homerischen Märchen fehlende Variante, die sich selbst wieder durch mehrere Unterformen bewegt, entsteht aber durch die Einführung eines Zauberrings, den der Riese als Talisman besitzt. Dieser Ring hat sich in den verschiedenen Märchen der Polyphemgruppe wieder mit den wechselnden Vorstellungen assoziiert, in denen der Ring als Talisman überhaupt vorkommen kann. In der Dolopathosvariante wirft der Riese dem Räuber, der ihn seiner Schätze berauben will, einen Ring nach. Als der Räuber diesen an den Finger steckt, ruft der Ring fortwährend »hier bin ich«, so daß dadurch der geblendete Riese seine Spur finden kann. Wie der Räuber das merkt, will er sich des Ringes entledigen, der jedoch am Finger kleben bleibt, so daß ihm nichts übrig bleibt, als den Finger abzubeißen (2).

Das rumänische Polyphemmärchen enthält dasselbe Ringmotiv, aber der Held wirft den Ring ins Wasser, wo er zu rufen fortfährt, so daß der nacheilende Riese ertrinkt (5). In dem serbischen ist der Ring durch einen Zauberstab ersetzt, der ebenfalls die Eigenschaft hat, daß jeder der ihn berührt daran haften bleibt, nach dem bekannten Motiv des Märchens von der goldenen Gans (Grimm K. u. H. Nr. 64). Der Knabe schneidet sich dann auch hier den Finger vom Stock ab, lockt den Riesen an einen See und stößt ihn hinein (5). Endlich eine dritte dieser Ringvarianten bietet das tartarische Märchen von Depé Ghöz. Dieser ist im Besitz eines Zauberrings, der ihn am ganzen Leibe, außer an seinem Auge, unverwundbar macht, daher nun der Held aus diesem Grund dem Riesen das Messer ins Auge sticht (3).

Schon W. Grimm hat bemerkt, es sei unmöglich, diese Märchen mit Bestimmtheit aus einer einzigen Quelle, also etwa die übrigen aus der homerischen Erzählung, abzuleiten. Zwar wird man das Hauptmotiv schließlich auf eine solche Quelle zurückführen müssen. Aber wo diese liegt, das läßt sich nicht mehr entscheiden. Grimm neigte sich daher, wie manche andere Mythologen, der Meinung zu, der Riese mit dem runden Stirnauge sei eine der mannigfachen Abwandlungen des Sonnenmotivs, der Kyklop also ein einstiger Sonnenheros[1]). Doch ist zu bedenken, daß das Auge überhaupt einer der Körperteile ist, in deren phantastischer Variation sich die mythologische Phantasie bei den Ungeheuervorstellungen mit Vorliebe ergeht. Das ist an sich psychologisch begreiflich, weil es zu den eindrucksvollsten Teilen des menschlichen Angesichts gehört. Das fehlende, überzählige oder in seiner Form abweichend gestaltete Auge ist daher auch besonders geeignet, den Eindruck des Grausens zu verstärken. In dieser Beziehung gehört also der Kyklop in dasselbe Gebiet wie die vielköpfigen Drachen, die Hekatoncheiren und andere Mißgestalten, und speziell unter den Augenungeheuern bildet er das eine Ende einer Reihe, an deren anderem der Argus Panoptes steht, dessen ganzer Körper mit Augen bedeckt ist, und zu dem sich Parallelbildungen gelegentlich in den phantastischen Zaubermänteln amerikanischer Medizinmänner finden[2]). In einem japanischen Märchen, das im übrigen

[1]) W. Grimm, a. a. O. S. 27. Über die verschiedenen mythologischen Deutungen des Polyphem vgl. außerdem Preller-Robert[4], I, S. 48, 622.

[2]) Vgl. Teil I, S. 203, Fig. 47 (2. Aufl. Fig. 53, S. 223).

nicht zur Polyphemgruppe gehört, kommt ein Riese mit drei großen Glotzaugen vor[1]). Auch sonst kennt das Märchen Unholde mit drei Augen; nicht minder sind sie in den griechischen Mythus eingedrungen. In allen diesen Fällen können sie ebensogut einer phantastischen, den Eindruck des Schreckens erhöhenden Variation der Augenzahl wie einer Reduktion der verbreiteten Gestalt des dreiköpfigen Ungeheuers ihr Dasein verdanken[2]). Analoge schreckhafte Bilder sind die drei im Dunkeln hausenden Graien des Aeschyleischen Prometheus, die zusammen ein einziges Auge besitzen, das sie sich abwechselnd reichen (Aesch. Prometheus 790 ff.). Der Eindruck wird hier noch gesteigert, weil die drei auch nur einen einzigen Zahn miteinander teilen und in ihrer Nähe Gorgonen und Greife Wache halten. Ein ähnliches Bild ist das der Lamia, der ruhelos umherwandernden nächtlichen Schreckgestalt, die den Schlaf nur finden kann, wenn sie die Augen aus ihrem Kopfe nimmt[3]). So liegt denn auch bei dem Bild des Kyklopen das Hauptmotiv wohl in dem furchtbaren Eindruck, den das große runde Stirnauge erweckt. Dieses Bild mag dann weiterhin jene Vorstellung der Blendung durch den eingetriebenen Holzstamm erweckt haben, aus dem zusammen mit den allverbreiteten Mythen vom Kampf mit Riesen und ihrer Überlistung der Hauptstoff des Polyphemmärchens entstand. Daß daneben bei dem einäugigen Ungeheuer noch eine leise Assoziation mit dem Himmelsauge mitgewirkt habe, ist gewiß hier so wenig wie bei dem einäugigen Odin ausgeschlossen, ohne daß deshalb Odin jemals ein Sonnengott oder der Kyklop ein Sonnenheros gewesen zu sein braucht. Bei allen diesen mythologischen Vorstellungen müssen wir ja stets dessen eingedenk bleiben, daß sie nicht aus einer einzigen Quelle geflossen sind. Wie die Mondsichel bei der Entstehung der Vorstellung von der Arche der Sintflut wahrscheinlich als assoziatives Element beteiligt war, während doch sicherlich niemals in dem Monde selbst jenes nach der Sage nur in ferner Vergangenheit dagewesene Schiff gesehen wurde, so ist das Analoge überall vorauszusetzen, wo subjektive

---

[1]) Junker von Langegg, Japanische Teegeschichten, S. 67 ff., zitiert nach Stucken, Astralmythen, S. 372.

[2]) Vgl. Usener, Dreiheit, Rhein. Museum für Philologie, N. F. Bd. 58, 1903, S. 185, und unten f.

[3]) Vgl. Stoll in Roschers mythol. Lexikon, II, S. 1818 f.

und objektive Motive zusammengewirkt haben, um ein bestimmtes mythologisches Bild zu erzeugen. Das einzelne Element muß sich hier zumeist schon deshalb der deutlich bewußten Auffassung entziehen, weil es mit andern, unter Umständen wirksameren im Widerstreit liegen würde. So hat das Grauen, das sich an den Eindruck des stirnäugigen Riesen kettet, mit dem der Sonne nicht das geringste gemein, und schwerlich wird es daher jemals bei der Entstehung dieser Gestalt im Vordergrund gestanden haben, während doch unter den objektiven Motiven, die die Erweckung der Vorstellung unterstützten, das Bild des einsamen Himmelsauges nicht gefehlt zu haben braucht.

Diese Erwägungen, die für den einzelnen Teil einer mythologischen Anschauung gelten, sind nun um so mehr für den Aufbau eines ganzen Mythus maßgebend; und die Veränderungen, die ein mythologischer Stoff bei seiner Wanderung von Ort zu Ort durch die Verbindung und Wechselwirkung mit andern Bestandteilen erfährt, bestätigen durchaus diese Folgerung. Auch ein mythologisches Gebilde ist kein beharrender Gegenstand, sondern, wie es sich selbst aus vielen Elementen zusammensetzt, so wechseln und verändern sich diese unter dem Einfluß unmittelbarer Eindrücke und reproduktiver Motive. Mit diesem Fließen der Vorstellungen hängt aber zugleich ihre Fähigkeit zusammen, aus einer Zeit in die andere und aus einem Territorium in das andere zu wandern und sich dabei immer wieder den spezifischen Zeit- und Raumbedingungen anzupassen. An den mythologischen Gebilden wiederholen sich so auf einem umfassenderen Schauplatz die Wandlungen der Einzelvorstellungen im individuellen Bewußtsein. Wie in der sinnlichen Wahrnehmung eines Gegenstandes direkte Eindrücke und reproduktive Elemente zusammenwirken und darum von einem Individuum zum andern und selbst von einem Moment zum andern wechseln können, so wechseln im Völkerbewußtsein die Gebilde des Mythus. Sie stehen in jedem Augenblick unter dem Einfluß einer Fülle assoziativer Bedingungen, assimilieren dadurch Elemente und stoßen andere aus, um neue Verbindungen zu bilden. Jedes Wandern eines verwickelter gebauten Mythus ist daher mit Wandlungen verbunden. Diese fehlen auch da nicht, wo er an einem Orte verbleibt, weil sich fortwährend, vor allem aber mit jedem Wechsel der Kultur, die assimilativen Bedingungen

ändern, denen die überkommenen Mythen unterworfen sind. Nicht minder gibt es jedoch zahlreiche mythologische Motive, die unabhängig an verschiedenen Orten wiederkehren und daher übereinstimmende Gebilde erzeugen können, ohne daß diese notwendig einen gemeinsamen Ursprung haben müßten.

Eine eigentümliche Komplikation erfährt schließlich das Problem der Mythenwanderung und Mythenwandlung da, wo die Vermutung entstehen kann, daß einer Mythenerzählung ein geschichtlicher Kern zugrunde liege, der aber unter dem Einfluß umgebender oder zugewanderter Mythen seinen mythologischen Inhalt gewonnen habe, wie dies bei der historischen Sage und Legende geschehen kann. Diese Frage hat insbesondere auch für die Kritik der Überlieferungen über das Leben Jesu aktuelle Bedeutung gewonnen. Vielleicht mit größerem Recht, als man die Krankenheilungen und Totenerweckungen, bei denen ein geschichtlicher Kern wohl überhaupt unwahrscheinlich ist, gegenwärtig nicht selten nach dem Muster der alten rationalistischen Wundererklärungen auf Suggestion und Hypnose zurückführt, pflegt man andere Wunder, bei denen eine Beziehung zu bildlichen Aussprüchen Jesu besteht, als eine Übertragung solcher Gleichnisreden in die Wirklichkeit zu deuten[1]. In Wahrheit handelt es sich auch hier insofern um eine Mythenwandlung oder Mythenwanderung, als dabei irgendwelche Mythen unter dem Einfluß einer wundergläubigen Umgebung von dem historischen Kern assimiliert worden sind. Dabei ist es dann freilich schwer und nicht selten unmöglich, solche Fälle von den zahlreichen andern zu scheiden, in denen einfach die ganze Mythenerzählung aufgenommen worden ist, ohne daß überhaupt ein historischer Kern existiert. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit für eine geschichtliche Grundlage kann daher auch nur dann angenommen werden, wenn entweder verschiedene Traditionen einer und derselben Begebenheit vorhanden sind, von denen die eine etwa eine bloß bildliche Deutung zuläßt, während die andere das Bild zum Mythus umgestaltet hat, oder aber wenn eine Gleichnisrede und eine Wundererzählung einander so genau entsprechen, daß jene bei wörtlicher Auslegung ohne weiteres in das Wunder über-

---

[1] Vgl. hierzu E. Bittlinger, Die Materialisierung religiöser Vorstellungen, 1905. bes. S. 52ff.

geht[1]). Offenbar ist übrigens in diesem zweiten Fall die Wahrscheinlichkeit einer solchen Umdeutung größer als im ersten. Denn es ist nicht zu übersehen, daß in der erzählenden Darstellung die Grenzen zwischen Bild und mythologischer Anschauung fließende sind, und daß daher für uns als eine Metapher erscheinen kann, was für den naiven Dichter mythologische Wirklichkeit war[2]).

b. Allgemeine Kriterien der Mythenwanderung.

Daß mythologische Vorstellungen, die an verschiedenen Orten vorgefunden werden, aber in ihren wesentlicheren Eigenschaften übereinstimmen, dieses Zusammentreffen entweder einer Übertragung von einem Ort zum andern oder einer Ähnlichkeit der äußeren Be-

---

[1]) Vgl. besonders die Parallelen zwischen Worten und Taten Jesu in den Berichten der Synoptiker bei Bittlinger, a. a. O. S. 70ff. Ein wegen der einfacheren Lage der Tradition belehrendes Beispiel einer solchen nicht unwahrscheinlichen Umwandlung bildlicher Reden in Taten bietet der Bericht des Philostrat über die indische Reise des Apollonius von Tyana, wo zum Teil anderwärts überlieferte, offenbar bildlich verstandene Aussprüche des Apollonius sich finden, und wo nun dem wandernden Philosophen Wunder zugeschrieben werden, die sich wie eine Übersetzung jener Gleichnisreden in die Wirklichkeit ausnehmen, während sie doch zugleich dem Medium indischer Märchenphantastik gleichen, in welchem diese Erzählung spielt (Max Wundt, Apollonius von Tyana, Prophetie und Mythenbildung, in Hilgenfelds Zeitschrift für wiss. Theologie, Bd. 49, S. 309ff.).

[2]) In dieser Beziehung dürften sich in der Tat manche neuere Versuche, Wunder aus bildlichen Redeweisen abzuleiten, bedenklich wiederum den alten rationalistischen Wunderdeutungen nähern. So z. B. wenn Bittlinger (a. a. O. S. 37) das bekannte Wunder des Sonnenstillstandes Jos. 10, 12 dahin deutet, durch die Hilfe Gottes sei der Tag so inhaltsreich geworden, daß er zwischen Morgen und Abend keinen Platz hatte, oder wenn er in ähnlicher Weise die Wunder bei dem Zug der Israeliten durch die Wüste u. a. als poetische Gleichnisse und Hyperbeln zu deuten sucht (a. a. O. S. 24ff.). Zweifellos ist es eine richtige Beobachtung, daß von den poetischen Anspielungen auf solche Wunder in den Psalmen oder Propheten zu den prosaischen Ausführungen der gleichen Begebenheiten in Weisheit Salomos, Chronika usw. eine fortschreitende »Materialisierung der Vorstellungen« im selben Sinne herrscht, in dem sie auch noch heute zwischen der poetischen und der prosaischen Schilderung besteht. Aber dies sind Unterschiede des Stils, die noch keineswegs beweisen, daß auch für jene frühe Dichtung bloße Metapher gewesen sei, was wir in der heutigen noch als eine solche anwenden können. Denn der Mythus ist älter als die Metapher, und es können darum wohl Metaphern sehr häufig abgeblaßte mythologische Vorstellungen sein, das Umgekehrte dagegen wird nur unter besonderen Ausnahmsbedingungen möglich sein. Folgerichtig durchgeführt würde die Annahme offenbar wieder mit der bekannten Hypothese vom Ursprung des Mythus überhaupt aus mißverstandenen Metaphern zusammentreffen (vgl. über diese Teil I, S. 546).

dingungen und der psychischen Motive verdanken müssen, ist einleuchtend. Doch zu entscheiden, welcher dieser beiden Fälle, ob selbständige Entstehung aus gleichen Bedingungen, oder ob äußere Übertragung anzunehmen sei, kann große Schwierigkeiten bereiten. Natürlich ist es nun von vornherein ebenso wenig erlaubt anzunehmen, das Vorkommen zweier übereinstimmender Vorstellungen an entfernten Orten beweise eine Wanderung, wie umgekehrt, es sei irgend ein allgemeingültiger »Völkergedanke«, um hier einen von A. Bastian geprägten Ausdruck zu gebrauchen, wirksam [1]). Vielmehr kommt es in jedem einzelnen Fall auf die näheren Bedingungen an, unter denen die Übereinstimmungen vorkommen. Diese Bedingungen sind teils äußere, teils innere. Unter den äußeren stehen die Verkehrsbeziehungen der Völker in erster Linie. Übereinstimmungen in benachbarten Territorien lassen natürlich eher eine Übertragung vermuten als solche in weit entlegenen Gebieten. Doch ist dieses Kriterium unsicher. Ein einzelner Wanderer kann eine Märchenerzählung in ferne Länder tragen, von denen aus sie dann wieder weiter verbreitet wird. Ungleich wichtiger sind daher die inneren Merkmale, die in gewissen Fällen für eine unabhängige Entstehung an verschiedenen Orten oder umgekehrt für eine Wanderung von einem einzigen Ursprungszentrum aus eintreten. Es ist klar, daß diese Merkmale im wesentlichen ganz mit jenen Unterschieden zusammentreffen werden, die wir im Gebiet der Sprache und der Formen der Kunst als die des Generellen und Individuellen oder in gewissen Fällen auch als die des Regulären und Singulären bezeichnet haben, nur daß die besonderen Eigenschaften des Mythus diesen Be-

[1]) Bastian, Der Mensch in der Geschichte, I, 1860, SD., S. 166ff. und an vielen andern Orten. Verbreiteter ist gegenwärtig die entgegengesetzte Auffassung, wonach jede Übereinstimmung eine Übertragung bedeuten soll. Sie findet heute vornehmlich unter den Assyriologen, ähnlich wie um die Mitte des vorigen Jahrhunderts unter den Ägyptologen, ihre Vertreter. Das ist insofern wohl begreiflich, als man, sobald einmal alle Übereinstimmungen als Übertragungen gedeutet werden, jeweils in das Gebiet, dessen Kultur als die älteste gilt, den Ursprung der mythologischen Vorstellungen verlegen wird. Diese Ansicht führt daher leicht zur allgemeinen Wanderhypothese. Vgl. zu dieser Kontroverse Hugo Winckler, Die babylonische Kultur in ihrer Beziehung zur unsrigen, 1902, und Alfred Jeremias, Die Panbabylonisten, der Alte Orient und die Ägyptische Religion², 1907. Dazu die Bemerkungen über die Wanderhypothese oben Teil I, S. 566ff.

griffen wieder eine spezifische Färbung geben [1]). Namentlich unterscheidet sich hier der Mythus durch die schon bei den Seelenvorstellungen zu beobachtende Gleichförmigkeit der spontanen Entstehungsbedingungen einerseits und durch die damit eng zusammenhängende Wanderfähigkeit anderseits sehr wesentlich von den einer festeren Tradition unterworfenen Formen der Sprache, während zwischen beiden die Gebilde der Kunst ungefähr die Mitte halten. Besonders gewinnt dadurch der Begriff des Generellen oder Regulären für den Mythus einen ungleich weiteren Umfang. Bei der Sprache gilt er nur für das einzelne Sprachgebiet oder höchstens für einen Zusammenhang stammverwandter Sprachen; beim Mythus umfaßt er entweder alle Mythenbildungen oder mindestens die Gesamtheit derer, die unter übereinstimmenden äußeren Naturbedingungen entstehen. Viel gleichförmiger verhält sich auf allen diesen Gebieten das Individuelle oder Singuläre. Hier bleibt das Kriterium der Einzigartigkeit, das den unabhängigen Ursprung einer und derselben Erscheinung an verschiedenen Orten zwar nicht absolut unmöglich, aber nach empirisch psychologischen Gesichtspunkten im höchsten Grade unwahrscheinlich macht, in allen drei Fällen mutatis mutandis das nämliche. So gut wir etwa die Einführung des Wortes »Gas« für die früher sogenannten Luftarten auf einen individuellen Urheber zurückführen könnten, auch wenn uns ein solcher nicht zufällig aus der Geschichte der Chemie bekannt wäre, oder so gut wir die Einführung des spitzen Hutes für die närrische Figur der burlesken Komödie als einen einmal und an einem bestimmten Ort zuerst geschehenen Vorgang betrachten dürfen, gerade so wird anzunehmen sein, daß die Projektion der Zwillingsvorstellung in das Sternbild der sogenannten Zwillinge am Himmel und die Beziehung dieses Sternbildes zu irdischen Zwillingssagen irgend einmal zuerst geschehen und dann mit verwandten astrologischen Vorstellungen übertragen worden sei. Dagegen bleibt es bei solchen Erscheinungen, denen wir nach ihrem allgemeinen Charakter eine unabhängige Entstehung an verschiedenen Orten zuschreiben können, immer auch möglich, daß sie in einer bestimmten Region früher entstanden und dann gewandert seien. Es muß daher, um den unabhängigen Ursprung wahrscheinlich zu machen, noch das

---

[1]) Vgl. Bd. I² 1, S. 372 ff., 2, S. 515, 571 ff. Bd. II, 1, S. 466 ff. (2. Aufl. S. 490 ff.).

weitere Merkmal hinzukommen, daß sie sich an vielen Orten gleichzeitig vorfinden, zwischen denen Verbindungen nicht nachzuweisen sind, und daß psychologisch eine ähnliche unabhängige Entstehung naheliegt, wie wir sie etwa bei den Seelenvorstellungen in der Beziehung der Seele auf den Hauch des Atems oder auf das Traumbild anzunehmen berechtigt sind. Überhaupt aber dürfen wir niemals vergessen, daß selbständige Mythenbildung und Aneignung von außen keine Fähigkeiten sind, die sich ausschließen. So gut wir uns eine Sprache nur aneignen können, weil wir überhaupt der Sprache fähig sind, gerade so sind Neubildung und Assimilation im Gebiet des Mythus eng aneinander gebunden. Darum sind, wie uns oben auf einem begrenzteren Gebiet das Beispiel des Polyphemmärchens gezeigt hat, Wanderungen immer zugleich mit Wandlungen der Mythen verbunden. Der zugeführte mythische Stoff wirkt zugleich als mythenbildender Reiz; und in vielen Fällen kann es daher zweifelhaft sein, wie viel an einem gegebenen Mythus äußerer Aneignung und wie viel eigener Mythenbildung seinen Ursprung verdankt. Es verhält sich eben auch hier die Mythenbildung nicht wesentlich anders als wie die Bildung einer einfachen Sinnesvorstellung. Es gibt keine Aneignung mythischer Inhalte, die nicht selbst zum Teil selbständige Mythenbildung wäre, ähnlich wie es keine Sinneswahrnehmung aus äußeren Eindrücken gibt, an die nicht eine Assimilation dieser Eindrücke durch bereit liegende Dispositionen des eigenen Bewußtseins gebunden wäre.

So sind denn im allgemeinen die Eigenschaften, nach denen sich gewanderte und selbständig entstandene Mythen sondern lassen, überaus fließende; und insbesondere kann jedes irgendwie zusammengesetztere Mythengebilde autochthone und fremde Elemente und unter den letzteren wieder solche ganz verschiedener Herkunft enthalten. Im allgemeinen aber ist es von vornherein wahrscheinlicher, und die Beobachtung dürfte es in weitem Umfange bestätigen, daß bei der natürlichen, nicht durch berufsmäßige Rhapsoden oder durch literarische Überlieferung geschützten Mitteilung, nur Mythen einfachster Art relativ unverändert übertragen werden, während es sonst nur einzelne Motive oder aus einzelnen Motiven gebildete Mythenfragmente sind, die von einem Gebiet in das andere übergehen. Die so entstehenden Mischungen von Elementen verschiedener Herkunft und

die damit Hand in Hand gehenden Neubildungen und Aneignungen bedingen es, daß die Frage, ob eine gegebene Übereinstimmung mit größerer Wahrscheinlichkeit auf selbständiger Bildung des gleichen Motivs oder auf einer Übertragung von Ort zu Ort beruhe, nur in gewissen Grenzfällen mit Sicherheit zu beantworten ist, dagegen in vielen andern Fällen zweifelhaft bleibt. So ist z. B. die Vorstellung von der Verschlingung der Sonne oder des Mondes durch ein Ungeheuer bei den Verfinsterungen dieser Gestirne so weit über die Erde verbreitet, daß man ihr fast unterhalb einer gewissen Grenze der Kultur Allgemeingültigkeit zuschreiben könnte. Man wird aber unbedenklich zugeben müssen, daß diese Vorstellung an den verschiedensten Orten der Erde unabhängig entstanden sein kann; und auch der andern, nahe verwandten, nach der ein ähnlicher Vorgang bei dem täglichen Untergang der Sonne stattfindet, werden wir, wenn sie sich auch begreiflicherweise im allgemeinen auf noch frühere Stufen der Mythenbildung beschränkt, nicht minder die Möglichkeit unabhängiger Bildung zugestehen. Wenn dagegen an verschiedenen Stellen der Erde die Plejaden als sieben in Sterne verwandelte Jungfrauen, Nymphen usw. aufgefaßt werden, so läßt sich, obgleich diese Siebenzahl zum Teil an sehr entlegenen Orten wiederkehrt, doch schwerlich an eine wiederholte selbständige Entstehung denken, weil diese Zahl gegenüber dem wirklichen Bild willkürlich ist, und nur durch eine Übertragung auf das für das bloße Auge in der Regel höchstens sechs einzelne Sterne umfassende Sternbild möglich war. Darum erfanden ja die Griechen später den niedlichen Mythus, die eine der sieben Schwestern habe ihr Angesicht verhüllt, um nicht gesehen zu werden (s. oben S. 291). Diese Übertragung auf die Gruppe der Plejaden ist übrigens, selbst nachdem der Glaube an die Heiligkeit der Siebenzahl aus andern Quellen entstanden, kaum ein ursprünglicher Vorgang, sondern es ist ihm mutmaßlich die Übertragung der Siebenzahl auf die sogenannten sieben Planeten vorausgegangen, von der aus dann weiterhin die ähnliche auf jene andere, besondere Sterngruppe stattfand. Nun werden wir unten sehen, daß die Siebenzahl der Planeten höchst wahrscheinlich auf der durch die Monatseinteilung gewonnenen siebentägigen Woche beruht (g). Die Voraussetzung einer solchen doppelten willkürlichen Übertragung erhöht aber insbesondere für die zweite die Wahrscheinlichkeit einer singulären Entstehung.

Denn es ist zu vermuten, daß diese zweite Übertragung dem gleichen Ort angehört wie die erste, die ihr offenbar zum Vorbild gedient hat. Fügte sich doch bei den Planeten die astronomische Beobachtung leicht dieser Assoziation, während deren Anwendung auf eine Sterngruppe von unbestimmterer Anzahl, wie die Plejaden, erst durch diese anderwärts gemachte wirkliche Erfahrung gestützt sein mußte. Da die aus dem Mondlauf gewonnene Siebenzahl höchst wahrscheinlich in der babylonischen Astronomie geschehen ist, so wird also auch die Siebenzahl des Plejadengestirns auf babylonischen Ursprung zurückzuführen sein, wobei dann freilich die speziellere mythologische Auffassung der sieben Sterne, als Vögel, Frauen, Nymphen usw., nach den sonstigen Einflüssen des mythologischen Mediums eine wechselnde blieb. Dabei können dann solche Differenzierungen singulär entsprungener Vorstellungen an verschiedenen Orten wieder übereinstimmend erfolgen, ohne daß auch für sie ein singulärer Ursprung zu vermuten ist. So lag einerseits das Bild von Schwestern, anderseits das von Vögeln für die Gruppe der Plejaden nahe genug, daß jedes dieser Bilder, wie es in der Tat wahrscheinlich ist, an verschiedenen Orten unabhängig entstehen mochte. Umgekehrt kann es aber auch geschehen, daß eine mythologische Vorstellung in ihrem Hauptmerkmal auf allgemeingültigen Assoziationsmotiven beruht, während die Differenzierungen dieses Motivs von beschränkterer Verbreitung und möglicherweise von singulärem Ursprung sind. So ist z. B. die Anschauung, daß irgend ein lebendes Wesen im Mond hause, wohl über die ganze Erde und namentlich bei primitiven Völkern verbreitet. Ob aber dieses Wesen ein Mensch, ein Frosch, eine Schildkröte, ein Hase sei, darüber bestehen verschiedene Traditionen, die wieder auf enger begrenzte Territorien beschränkt zu sein pflegen. Ebenso gehören hierher die mannigfachen Varianten, die das Verschlingungsmotiv in seiner Anwendung auf die Sonnenuntergangsmythen verschiedener Völker zeigt usw. Indem nun in jeder konkreten mythologischen Vorstellung und noch mehr in jeder Mythenerzählung solche Elemente teils allgemeinen teils singulären und im letzteren Fall nicht selten wieder abweichenden Ursprungs sich mischen und assimilativ verändern, kann natürlich eine völlige Gleichheit oder auch eine der Gleichheit nahe kommende Ähnlichkeit der an verschiedenen Orten vorkommenden Mythen nur in den ein-

fachsten Fällen erwartet werden. Am häufigsten noch findet sich eine solche in Anbetracht dieser Einfachheit und zugleich Deutlichkeit des Motivs, wie schon bemerkt, bei der Fabel. Besonders gilt das von der Scherzfabel, deren Pointe gerade um des erfinderischen Humors willen, der aus ihr spricht, trotz der weiten Verbreitung, die solche Fabeln gewonnen haben, einen singulären Ursprung wahrscheinlich macht, wenn sich auch der Ort dieses Ursprungs nicht mit Sicherheit nachweisen läßt. Natürlich ist es aber nicht gestattet, aus diesen der Scherzfabel eigenen Bedingungen, vermöge deren sie überdies schon außerhalb der Sphäre des Mythus liegt, Schlüsse auf diesen zu ziehen. Bei dem Mythus tritt vielmehr in der Regel infolge der größeren Komplikation der Motive an die Stelle der Gleichheit die Analogie. Die Frage erhebt sich daher, unter welchen näheren Bedingungen mythologische Analogien einen übereinstimmenden und dann etwa weiterhin einen singulären, auf einen einzigen Ausgangspunkt hinweisenden Ursprung mythischer Inhalte erschließen lassen.

c. Die mythologischen Analogien.

Seit alter Zeit hat in der Mythologie die Analogie eine wichtige Rolle gespielt. Nun kann die Analogie verschiedener Mythen ebensowohl auf einem getrennten, wie auf einem einheitlichen Ursprung beruhen: ersteres, wenn es sich um mehr oder weniger allgemeingültige Motive handelt; letzteres, wenn die Motive einen singulären Charakter besitzen. In beiden Fällen hat natürlich die Analogie ihren Wert. Gleichwohl bleibt sie hier wie dort ein um so zweifelhafteres Kriterium, je weiter sie sich von der Gleichheit entfernt. Da die Glieder eines Analogieverhältnisses gleiche und disparate Elemente enthalten, so wächst aber die Wahrscheinlichkeit, daß sie auf einer bloß zufälligen, d. h. für den gegebenen Zusammenhang irrelevanten Beimengung übereinstimmender Elemente beruhe, in dem Maße, als die Zahl und die Bedeutung der disparaten Elemente zunimmt. Soll vollends die Analogie verwendet werden, um die urprüngliche Einheit verschiedener Mythen, also ihren Ausgang von einem einzigen Kulturzentrum zu erweisen, so nimmt natürlich in um so höherem Grad die Möglichkeit einer Täuschung zu. Denn eine singuläre Entstehung wird durch die Übereinstimmung zweier Mythen

offenbar nur dann wahrscheinlich, wenn entweder die Anzahl übereinstimmender und voneinander unabhängiger Elemente so groß ist, daß ein mehrmaliges Vorkommen der gleichen Kombination den Gesetzen empirischer Wahrscheinlichkeit widerstreiten würde, oder wenn die Beschaffenheit des mythischen Gebildes nur mit den innerhalb eines bestimmten Gebietes vorhandenen Natur- und Kulturbedingungen übereinstimmt, oder wenn endlich — und das ist natürlich der günstigste Fall — diese beiden Eigenschaften zusammentreffen.

Nun ist es nach der Beschaffenheit dieser Prinzipien undenkbar, daß die Mythenvergleichung an einem einzigen in sich abgeschlossenen Mythus zu einem Resultat führen kann, es sei denn, daß ein solcher selbst schon aus einer größeren Anzahl zusammenhängender mythischer Motive besteht. Mit Recht hat daher die neuere Mythologie vereinzelte Vergleichungen als unzulänglich verworfen und statt dessen eine planmäßige, an einer großen Zahl mythologischer Inhalte zur Anwendung kommende komparative Methode gefordert. Diese planmäßige Vergleichung in weiterem Umfang kann aber wieder in einer doppelten Form ausgeführt werden, so daß daraus zwei komparative Methoden von wesentlich verschiedenem Charakter entstehen: wir wollen die erste als die der Analogiegruppen, die zweite als die der Analogiereihen bezeichnen. Bei der Methode der »Analogiegruppen« ordnet man die überhaupt vorkommenden oder in dem speziellen Fall in Frage stehenden mythologischen Motive derart in bestimmte Gruppen, daß die an den verschiedenen Orten vorkommenden Mythen, in denen sich ein bestimmtes Motiv findet, je einer Gruppe zugezählt werden. Man erhält dann eine mehr oder minder große Anzahl von Gruppen, deren jede durch ein bestimmtes Motiv als das ihr zugehörige Gruppenmerkmal gekennzeichnet ist. So hat z. B. Ed. Stucken in seinen »Astralmythen« die Motive der »Gastlichkeit«, des »Beistandes«, des »Lohnverzichts«, der »unbegründeten Eifersucht« (Potipharmotiv), der »Lahmheit«, der »Zwillinge« und sehr viele andere unterschieden und unter jedem eine Fülle von Märchen, Sagen und Legenden aufgeführt, die jedesmal in dem betreffenden Motiv übereinstimmen. Er hat allerdings dabei diese Motive weder nach einem logischen noch nach einem psychologischen Gesichtspunkt geordnet. Dächte man sich aber das Unternehmen etwas systematischer ausgeführt, so könnte

eine derartige Sammlung insofern von Wert sein, als sie eine Statistik über die vergleichsweise Häufigkeit der verschiedenen mythologischen Grundmotive, sowie nebenbei auch über die Breite ihrer Variationen bieten würde. Zu einer Entscheidung der Frage nach der singulären oder der mehr oder minder generellen Entstehung der einzelnen Mythen würde aber die Methode unter allen Umständen untauglich bleiben. Denn natürlich fällt jeder irgend zusammengesetztere Mythus in mehrere dieser Gruppen, und die so sich ergebende Verwebung der Motive macht es ganz unmöglich, über die Frage des singulären oder des allgemeineren Ursprungs eines Mythus zu entscheiden. In der Tat ist daher die Methode immer nur angewandt worden, indem man entweder die Hypothese der allgemeinen Gleichartigkeit des mythologischen Denkens oder aber umgekehrt die eines einzigen Ursprungszentrums als gegeben annahm: das erstere geschah z. B. von A. Bastian, der sich zumeist in seinen Werken, wenn auch in mehr sporadischer Weise, der Gruppenmethode bediente; das letztere von Stucken, der die Wanderhypothese mit der vom astralen Ursprung aller Mythen verbindet. Sein Werk bietet freilich zugleich ein warnendes Beispiel der Gefahren, die die Methode der Analogiegruppen mit sich führt, wenn sie in dieser Weise von vornherein nach gewissen Hypothesen orientiert ist. Sie läßt dann leicht Analogien da annehmen, wo nicht nur die Anzahl der disparaten Elemente die der übereinstimmenden weit übertrifft, sondern wo sich diese überdies auf gewisse äußere, relativ bedeutungslose Merkmale beschränken [1]).

Mehr Erfolg verspricht die zweite Methode, die der Analogiereihen. Sie geht nicht, wie die vorige, auf eine Vergleichung verschiedener, eventuell weit voneinander abliegender Mythen nach den in ihnen herrschenden Motiven aus, sondern sie beschränkt sich auf engere Gebiete zusammenhängender Mythenbildung, etwa zweier Mythenzyklen, die verschiedenen Kulturgebieten angehören, aber deren

---

[1]) Ed. Stucken, Astralmythen, 3 Teile, 1896—1907. Es ist zu bedauern, daß der Verf. dieses Werkes seinen eminenten Fleiß und seine umfassende Kenntnis auf dem Gebiet der vergleichenden Mythologie durch diese unkritische Anwendung der Methode der Analogiegruppen schwer geschädigt und es nicht vorgezogen hat, eine objektive Statistik der mythologischen Motive zu geben, statt nach dem Beispiel der »Himmelsmythologie« wirkliche mit zweifelhaften oder erzwungenen Analogien zusammenzuwerfen, vgl. oben S. 49 ff.

jeder ein in sich geschlossenes Ganzes ist. Angenommen also, es finde sich irgendwo eine Reihe zusammenhängender, eine fortlaufende Geschichte bildender mythischer Ereignisse *A B C D* . . . und in einem andern Gebiet eine Reihe *A' B' C' D'* . . ., wobei jedes Glied der einen dem entsprechend geordneten der andern analog ist, *A'* dem *A*, *B'* dem *B* usw., so verstärkt sich offenbar die bindende Kraft des Schlusses auf einen ursprünglichen Zusammenhang mit der Zahl solcher Analogieglieder. Demnach wird man annehmen dürfen, daß auch in solchen Fällen, wo die Analogie je eines einzelnen Gliedes eine sehr geringe ist, doch das Gesamtresultat einen bindenden Charakter besitzen kann. Da jeder irgend verwickelter gebaute Mythus aus mehreren Motiven zusammengesetzt ist, so beruht die Mythenvergleichung in der Tat meist auf einem solchen Verfahren der Analogiereihen. So begründet z. B. in dem Polyphemmärchen das Vorkommen eines menschenfressenden Riesen für sich noch keinerlei Anspruch auf einen einheitlichen Ursprung, da diese Gestalt sehr vielen Mythen eigen ist, die mit jenem Märchen nicht das geringste zu tun haben. Kommt aber als zweites Analogieglied hinzu, daß der Riese einäugig ist, dann als drittes, daß er geblendet wird, als viertes, daß der Held, der diese Tat vollbringt, unter dem Schutz einer Tierherde entflieht usw., so verstärkt sich mit jedem Glied die bindende Kraft der Analogie. Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß neben der Zahl der Glieder immerhin auch der, wenn auch nicht absolut singuläre, doch einem solchen sich in gewissem Grad annähernde Charakter einzelner Züge, wie der Einäugigkeit, der Art der Blendung, der Rettung durch die Tiere, eine sehr wichtige Rolle spielt. Wir würden daher den Schluß zweifelhaft finden, wenn es sich um häufig vorkommende Merkmale handelte. Um auch auf diese Fälle die Methode der Analogiereihen anwenden zu können, müßte sie sich jedenfalls über eine sehr viel größere Anzahl von Gliedern erstrecken, und auch dann wäre sie nur unbedenklich, wenn nicht etwa die in Analogiereihen geordneten Ereignisse selbst schon vermöge ihrer inneren Kausalverbindung eine häufige und daher in verschiedenen Fällen möglicherweise unabhängig vorkommende Folge bilden. So können z. B. in den Schilderungen zweier kriegerischer Unternehmungen innerhalb der Kultursphäre, der die historische Heldensage angehört, ähnliche Züge in übereinstimmender Reihenfolge vorkommen, ohne

daß darum beide Erzählungen aus einer und derselben Quelle geschöpft haben müssen. Rinderherden werden erbeutet, Heiligtümer beraubt oder Wagengespanne weggenommen, beim Auszug zum Kampf wie beim Sieg werden den Göttern Opfer gebracht usw. Alles das sind Züge, die, auch wenn sie sich häufen sollten, kaum die Annahme eines gemeinsamen Ursprungs zweier Sagen zulassen, wenn nicht noch andere Motive hinzutreten, die einen solchen Zusammenhang wahrscheinlich machen. Auch büßen in diesem Fall einzelne Motive, die einen mehr oder minder singulären Charakter an sich tragen, gerade durch die wachsende Zahl der Analogieglieder etwas von ihrer beweisenden Kraft ein, weil dann immer noch die Möglichkeit bleibt, daß der einzelne Zug oder die einzelne Sagenepisode gewandert sei, ohne daß man darum für das Ganze eine solche Einheit annehmen darf. Während also auf der einen Seite die geringe Beweiskraft der Analogien durch ihre große Zahl verstärkt wird, nimmt anderseits mit dem Umfang der Analogiereihen die Möglichkeit zu, daß eine einzelne auffallendere Analogie gleichwohl doch nur eine zufällige sei, oder aber daß sie allein auf einer vielleicht noch über andere Gebiete sich erstreckenden Mythenwanderung beruhe, an der die übrigen Handlungen der Sage unbeteiligt sind.

Diese Bedenken lassen sich auch angesichts der von P. Jensen, dem konsequentesten Vertreter dieser Methode umfassender Mythenvergleichung, aufgestellten Analogiereihen nicht unterdrücken. So frappant z. B. auf den ersten Blick die Kette der Analogien erscheint, die zwischen der israelitischen Königsgeschichte von Samuel und Saul bis Salomon auf der einen und dem troischen Sagenkreis von Neleus und Agamemnon bis Orestes auf der andern Seite der in der Aufsuchung mythologischer Parallelen geübte Spürsinn des gelehrten Verfassers aneinanderzureihen weiß [1]), so vermißt man doch in dieser ganzen Reihe ein ähnliches Zusammentreffen von Motiven, wie wir es etwa in den verschiedenen Varianten des Polyphemmärchens in der Tötung des einäugigen Riesen durch den ihm in sein Auge getriebenen Stamm oder auch in der Rettung durch die Verbergung unter den zur Weide gehenden Tieren oder gar in der meist vorkommenden Kombination dieser Motive vorfinden. Auch ist die ge-

[1]) P. Jensen, Von Nestor-Samuel bis Orestes-Salomo, Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, Bd. 21, 1908, S. 341 ff.

legentliche Einschaltung von Zwischengliedern oder der Rollenwechsel der Personen der Handlung in jenen Parallelen der jüdischen und der griechischen Sage zu ihrer Durchführung unentbehrlich. Nun können gewiß derartige Übertragungen und Vertauschungen im Mythus vorkommen. Immerhin vermindern sie im selben Maße die Triftigkeit des Analogiebeweises. Vollends müssen aus diesem solche Parallelen entfernt werden, bei denen die Übereinstimmung eine ganz und gar äußerliche ist. So wenn z. B. der Tötung des Riesen Goliath durch einen Wurf die Tötung eines Knaben durch Patroklos, der vorher mit ihm gewürfelt hatte, analog gesetzt wird, während im übrigen die Parallelfigur zu David nicht Patroklos sondern Achilleus ist. Wollte man in diesem Fall auch die Personenverwechslung zulassen, so würde immer noch die Ähnlichkeit des Riesen Goliath mit dem Knaben eine sehr unsichere sein, während vollends die des Würfelspiels mit dem tötlichen Steinwurf eigentlich nur in einer Wortassoziation besteht.

Je weniger demnach in einer solchen Kette mehr oder minder lockerer Analogien eine annähernd übereinstimmende Folge, namentlich falls sie in gewissen überall wiederkehrenden Motivverknüpfungen begründet ist, eine Einheit des Ursprungs der Sagenstoffe beweisen kann, um so mehr tritt noch eine andere Frage in den Vordergrund, die bei der Anwendung des Analogieverfahrens zumeist unberücksichtigt geblieben ist, aber gerade hier, wo der Beweis durch einzelne schlagende Argumente versagt, eigentlich zuerst gestellt werden müßte. Das ist die Frage, wie man sich die Überlieferung eines zusammengesetzten Mythus überhaupt zu denken habe, und wie infolgedessen die Übertragung aus einem Sagengebiet in ein anderes möglich oder wahrscheinlich sei. Kurz, es ist die Frage nach den Formen der mythologischen Überlieferung, die bei der Beurteilung der Mythenwanderung nicht vernachlässigt werden darf.

d. Die Formen der mythologischen Überlieferung.

Wo immer wir die Wege geschichtlich verfolgen können, auf denen uns ein Mythus oder ein größerer Mythenzyklus überliefert ist, da bieten sich zwei als die möglichen dar. Der erste und natürlich ursprünglichste ist der der Weitergabe von einem Erzähler zum andern, bei der wohl der einzelne dieses oder jenes hinzudichten oder hinweglassen kann, die aber im übrigen ungeregelt, nicht gebunden

an bestimmte Normen oder an maßgebende Vorbilder vor sich geht. Wir wollen dies kurz die volksmäßige Überlieferung nennen. Sie wandert frei von einem Ort zum andern, von einer Generation zur andern und wandelt sich dabei jedesmal nach den Bedingungen von Ort und Zeit. Neben dieser Wandelbarkeit ist ihr Hauptmerkmal die Beschränkung auf Einzelmythen oder auf verhältnismäßig kleinere Mythenzyklen, wobei aber schon bei diesen eben durch jenes Hinweglassen und Hinzufügen, das der freien Tradition von Mund zu Mund eigen ist, mannigfache Variationen zu entstehen pflegen. Die typischen Beispiele solch volksmäßiger Überlieferung bilden die einfachen Mythenmärchen, von denen dann diese Eigenschaft auch noch in das spätere Volksmärchen und unter den Sagen und Legenden in die einfachsten, an einen bestimmten Ort oder an eine einzelne Persönlichkeit gebundenen hinüberreicht, soweit diese ebenfalls der freien mündlichen Übertragung überlassen bleiben. Die zweite Form können wir ihr gegenüber als die kunstmäßige bezeichnen. Sie fixiert einen mythischen Stoff dadurch, daß sie ihm eine bestimmte dichterische Form gibt, worauf dann auch die bildende Kunst durch die Darstellung einzelner Momente des Ganzen infolge der festeren Gestaltung ihrer Darstellungen das ihrige beiträgt. Diese kunstmäßige Tradition ist von Anfang an darauf angelegt, mehrere Mythen, die durch die Einheit der Helden und ihrer Taten, vor allem aber durch historische Ereignisse, die in ihnen anklingen, zusammengehalten werden, zu verbinden und auf diese Weise größere Mythenzyklen zu gestalten. Der Ursprungsort solcher zusammenhängender Mythenbildung ist daher die Heldensage, und diese gewinnt wiederum das feste Gefüge, das den Zusammenhalt der einzelnen sagenhaften Traditionen sichert, in dem Epos. Das Epos aber setzt seinerseits eine engere Genossenschaft von Aöden voraus, die den überlieferten Stoff dichterisch gestalten, und, wenn das Epos zu einem gewissen Abschlusse gelangt ist, den von Rhapsoden, die seine Verbreitung vermitteln. Als letzter Schritt kommt dazu endlich noch die literarische Fixierung der Überlieferung, die nun einen solchen mehr oder minder geschlossenen Berufsstand, der die Tradition bewahrt, überflüssig macht, während sie um so sicherer den Inhalt der Sage in eine Zeit rettet, in die ein Stand wandernder Sänger nicht mehr hinüberreicht.

Nun kann es keinem Zweifel unterworfen sein, daß in dieser Entwicklung die volksmäßige der kunstmäßigen Überlieferung vorausgeht, und daß höchstens in einer ganz späten, bereits tief im Stadium der literarischen Überlieferung liegenden Zeit kunstmäßige Dichtungen entstehen können, die der Grundlagen volksmäßiger Überlieferung entbehren. Derartige Dichtungen pflegen übrigens auch in dem Sinne reine Kunstdichtungen zu sein, als ihr Stoff nicht mehr der Mythus, sondern entweder selbst eine frei erfundene Phantasieschöpfung oder ein dichterisch ausgeschmückter historischer Inhalt ist. Das sind Nachwirkungen, die um so mehr die Grenzen unserer Betrachtung überschreiten, weil sie sogar in der Geschichte der Kunst bereits jenseits der natürlichen Entstehungsbedingungen der für die Bewahrung zusammenhängender Mythen und Mythenzyklen bestimmenden Kunstform, des Epos, liegen. Dieses entnimmt aber seinen Stoff den Einzelmythen, die teils als Sagen teils als Märchen in der volksmäßigen Überlieferung leben. Das Epos erst verbindet sie zu einem größeren Ganzen, indem es nicht bloß die ursprünglich schon in jener volksmäßigen Tradition nach ihrem Stoff verwandten Sagen zusammenfügt und gewissen leitenden Motiven unterordnet, sondern vielfach auch ursprünglich getrennte verwebt. Besonders ist es das Märchen, das entweder in ganzen Märchenepisoden oder in einzelnen ihm entlehnten Zügen an der dichterischen Gestaltung des Epos mitwirkt und so den Inhalt der volksmäßigen als Material der kunstmäßigen Überlieferung verwertet. Daher denn auch ein Wechsel zwischen diesen beiden Formen der Überlieferung in dem Sinne möglich ist, daß entweder, wie das dem regelmäßigen Gang der Entwicklung entspricht, die einfachen, zunächst in volksmäßiger Tradition lebenden Formen des Märchens und der Ortssage in epische Dichtungen aufgenommen werden, oder daß umgekehrt der Inhalt einer kunstmäßigen epischen Überlieferung sich wieder zu volksmäßiger Tradition umbildet. Gerade hier tritt dann aber um so augenfälliger der wesentliche Unterschied beider Formen hervor, indem in diesem Fall der epische Stoff stets wieder die einfachere, der niedrigeren Stufe des Mythus entsprechende Märchenform annimmt [1].

[1]) So sind z. B. manche in den troischen und den thebanischen Sagenkreis gehörende Episoden, wie aus jenem das Polyphem-, aus diesem das Sphinxmärchen,

Dieser wesentliche Unterschied zwischen der volksmäßigen und der kunstmäßigen Überlieferung wird nun nicht selten auch von hervorragenden Mythologen unbeachtet gelassen, und zwar geschieht dies meist in dem Sinne, daß man eine kunstmäßige oder selbst eine zusammenhängende literarische Tradition stillschweigend da voraussetzt, wo nach den gegebenen Bedingungen nur eine volksmäßige, aus ursprünglich gesonderten Märchen und Einzelsagen zusammengeflossene Überlieferung wahrscheinlich ist. Diese mag dann weiterhin in einem späteren Zeitpunkt einer das Einzelne verknüpfenden epischen Dichtung und endlich in einem noch weiteren Stadium einer literarischen Fixierung unterworfen worden sein. Solche sekundäre Umgestaltungen, in die schließlich auch noch Tendenzen religiöser, politischer oder selbst wissenschaftlicher Natur eingreifen mochten, werden nun von jenem literarhistorischen Standpunkte aus in die ursprüngliche Sage hineingedeutet. Wir besitzen für dieses früher sowohl von der rationalistischen wie von der romantisch-symbolistischen Richtung der Mythologie mit Vorliebe angewandte Verfahren noch zwei hervorragende Beispiele aus neuester Zeit in Sophus Bugges Behandlung der nordischen Götter- und Heldensage und in P. Jensens

---

nrsprünglich sehr wahrscheinlich selbständige Märchen gewesen, wie das übrigens bei dem Sphinxthema schon die Zugehörigkeit zu der weit verbreiteten Gruppe der Rätselmärchen vermnten läßt. Doch hat B. Schmidt auf Zakynthos ein Sphinxmärchen ans dem Volksmunde aufgezeichnet, das sich nicht bloß in der Übereinstimmung mit dem bekannten Inhalt des Sphinxrätsels, sondern auch darin, daß der Schauplatz nach Theben verlegt ist, als eine Reminiszenz an die Oedipussage zu erkennen gibt. Nur ist die Sphinx in eine junge Königin verwandelt, die nach einem beliebten Motiv solcher Märchen ihren Bewerbern das Rätsel anfgibt, nnd Oedipus ist zu einem jnngen Prinzen geworden, der durch die Lösung des Rätsels die Braut gewinnt. Auch gehen nach dem die Dreizahl bevorzugenden Märchenschema zwei andere ziemlich nichtssagende Rätsel dem eigentlichen Sphinxrätsel voran (B. Schmidt, Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder, 1877, S. 143 f., 247 ff.). Übrigens ist es nicht nnmöglich, daß, wenn auch das Rätselmärchen an sich älter als die Oedipussage nnd von dieser, ähnlich wie das Polyphemmärchen in der Odyssee, dem sonstigen Sagenstoff eingefügt ist, doch die spezifische Form des Sphinxrätsels der Oedipnssage angehört, da die sonst vorkommenden Rätsel durchweg andern Inhalts sind (vgl. z. B. Grimm, Nr. 114, Grundtvig, Dänische Märchen, II, S. 14 u. a.). Näher steht die mittelalterliche Gregoriuslegende bei Hartmann von Aue der Oedipussage. Da sie der gelehrten Dichtnng angehört, so ist aber bei ihr eine Einwirkung der griechischen Sage wahrscheinlich (W. Creizenach, Paul und Brannes Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache, II, 1876, S. 199 ff.).

Werk über das Gilgamesch-Epos[1]). Beide Werke besitzen durch ihre Nachweisung mythologischer Beziehungen zwischen weit voneinander abliegenden Sagen- und Legendengruppen zweifellos einen hohen wissenschaftlichen Wert, wenn sie auch den oben berührten Gefahren der Analogie, bei der sich Bugge mehr der Gruppen-, Jensen der Reihenmethode bedient, nicht entgangen sind. Beide sind frei sowohl von den Verirrungen der alten rationalistischen wie von den symbolistischen Einheitsbestrebungen der Mythologen. Was ihnen in gleichem Grade eigen bleibt und ihrer Untersuchung die spezifische, für viele Richtungen der gegenwärtigen philologischen Geschichtsbehandlung charakteristische Richtung gibt, das ist aber die stillschweigende, gewissermaßen als selbstverständlich betrachtete Voraussetzung, die Geschichte des Mythus bestehe von Anfang an in einer kunstmäßigen Überlieferung, die von unserer heutigen literarischen Tradition nicht wesentlich verschieden sei. Indem auf solche Weise diese Autoren ganze mythologische Systeme oder zusammengesetzte Legendenreihen als verwandte, auf einen gleichen Ursprung zurückgehende Erzeugnisse zu erweisen suchen, geschieht es dann unvermeidlich, daß ihr Scharfsinn nicht bloß mit glücklichem Griff da und dort Beziehungen entdeckt, die bisher übersehen wurden, sondern auch solche, die höchst zweifelhaft oder ganz unzulässig sind, oder daß sie in andern Fällen tatsächliche Analogien auf einen gemeinsamen Mythenursprung zurückführen, die in unabhängig vorkommenden psychologischen Bedingungen übereinstimmender Art ihre wahrscheinliche Quelle haben. Zwar gibt Bugge zu, daß den verschiedenen Formen der Götter- und Heldensage, wie sie uns in den beiden Edden und in der dänischen Geschichte des Saxo Grammaticus überliefert sind, ein einheimischer Mythus zugrunde liege. Er nimmt aber an, vornehmlich die Lieder der älteren Edda seien so sehr mit fremdem Sagen- und Legendenstoff durchsetzt, daß sich in ihnen überall teils die Einflüsse christlicher und jüdischer Tradition teils auch solche der klassischen Literatur widerspiegeln[2]).

[1]) Sophus Bugge, Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensage, deutsch von O. Brenner, 1889. P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur, Bd. I: Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreiersage und der neutestamentlichen Jesussage, 1906.

[2]) Als Beispiele solcher gruppenweisen Analogiebildungen bei Bugge seien hier besonders die zwischen der Balder- und der Jesuslegende (S. 45 ff. Balder = Christus),

Diese Annahme setzt nun offenbar eine literarische Überlieferung voraus, in deren Vollbesitz die Dichter der alten Eddalieder gewesen, und bei deren Benutzung sie zugleich von der Tendenz einer Verwertung dieser Schätze für den Zweck ihrer Dichtung erfüllt sein mußten. Die erste wie die zweite dieser Hypothesen widerspricht jedoch sowohl den geschichtlichen Bedingungen wie dem psychologischen Gesamtcharakter dieser Dichtungen. Jene Skalden der Wikingerzeit hätten gelehrte Philologen sein müssen, um nicht bloß die Bibel und den Homer, sondern die apokryphen, die talmudischen Schriften und die Literatur der hellenistischen Zeit in dem Umfang zu kennen, über den sich die aufgesuchten Analogien erstrecken; und sie hätten den Zweck verfolgen müssen, aus diesen über die gelehrte Literatur der Zeit zerstreuten Teilen unter der Benutzung der alten germanischen Götternamen eine zu einem großen Teil neu erfundene mythologische Dichtung zu gestalten. Beide Annahmen sind nicht nur an sich unwahrscheinlich, sondern sie sind es vor allem auch deshalb, weil sie für die Entstehung dieser Dichtungen einen Betrieb literarischer Gelehrsamkeit fordern, wie wir ihn nach dem ganzen Kulturmedium, das sie umgibt, für unmöglich halten müssen.

Augenfälliger noch ist diese Umkehrung der natürlichen Sagenentwicklung aus volksmäßiger Überlieferung zerstreuter mythischer Stoffe in die durch die epische Dichtung vermittelte kunstmäßige und schließlich in die literarische Tradition in Jensens großem Werk über das babylonische Gilgamesch-Epos und seinen Gang durch die Weltliteratur. Hier wird vorausgesetzt, ein in sich abgeschlossenes, verwickelt aufgebautes Epos, in dessen Komposition nicht nur eine Fülle von Einzelerzählungen eingeht, sondern das sogar unter der Leitung gewisser astronomischer Ideen steht, sei der letzte für uns erreichbare Anfang einer mindestens über Vorderasien und die Mittelmeerländer sich ergießenden Sagenbildung, die überall wieder in ihren wesentlichen Grundzügen den Gang der Gilgameschsage wiederhole. Das wird zunächst an den hauptsächlichsten alttestamentlichen Sagengruppen und dann an der Jesuslegende wesentlich mittels der

sowie der Balderlegende mit dem trojanischen Sagenkreis (S. 85 ff. Hoder = Paris) hervorgehoben. Vgl. auch E. Mogk, Mythologie, in Pauls Grundriß, III, S. 324 ff. und F. Kauffmann, Balder, Mythus und Sage, S. 13 ff.

Methode der Analogiereihen nachzuweisen versucht. Es mag hier unerörtert bleiben, inwieweit einzelne dieser Analogien hinreichend bestimmt und singulär zugleich sind, um mit Wahrscheinlichkeit als Parallelsagen gleichen Ursprungs betrachtet zu werden[1]). Hier sei nur auf die allgemeinen Voraussetzungen hingewiesen, unter denen in diesem Fall die Anwendung der Methode der Analogiereihen steht. Das Gilgameschepos ist seinem allgemeinen Charakter nach ein Reiseepos, etwa nach Art der Odyssee (die übrigens Jensen nach einer kurzen Anmerkung direkt aus dem Gilgameschepos abzuleiten gedenkt).

---

[1]) Ohne mich auf die zur Kompetenz der Assyriologen und Theologen gehörenden Einzelfragen einzulassen, über die mir ein Urteil nicht zusteht, möchte ich hier lediglich vom Standpunkt der allgemeinen Kriterien der Mythenverbreitung aus bemerken, daß mir in der außerordentlich verschiedenen Bewertung des Jensenschen Werkes zwischen der fast uneingeschränkten Zustimmung H. Zimmerns (Literar. Zentralblatt, 1906, Nr. 50, S. 1712 ff.) und der ebenso uneingeschränkten Ablehnung von Hans Schmidt (Theologische Rundschau, X, 1907, S. 189 ff., 229 ff.) C. Bezold die richtige Mitte zu halten scheint, wenn er zwar viele der von Jensen aufgestellten Parallelen als unzutreffend oder zweifelhaft ablehnt, aber dem Werk das Verdienst zugesteht, in manchen Überlieferungen einen Sagenzusammenhang in viel weiterem Umfange wahrscheinlich gemacht zu haben, als bisher angenommen wurde (Archiv für Religionswissenschaft, X, 1907, S. 125 ff.). Wenn ich mir hier gestatten darf, speziell aus der Jesuslegende einige derjenigen Analogien hervorzuheben, die am meisten den Charakter wirklicher »Entsprechungen« an sich tragen dürften, so sind das in erster Linie die Speisungswunder (Jensen, S. 870), das Auferstehungs- und das Himmelfahrtsmotiv in der Jesus- und der Elias-Elisa- und mit allerdings etwas entfernterer Ähnlichkeit in der Gilgameschlegende (S. 923, 994 f.), endlich die Parallelen der Gethsemanelegende und der Elias-Elisa- und der Mosessage (S. 899 f.), dazu einige Zahlenentsprechungen, die aber auch in der allgemeineren Verbreitung gewisser »heiliger Zahlen« ihren Grund haben können (vgl. unten e). Zweifelhafter sind wohl die Bergentrückungen und die Wüstenflucht, da sie allgemeine Bestandteile namentlich orientalischer Legendenstoffe sind. Dasselbe gilt in noch höherem Grade von dem Schreiten auf dem Wasser, den Wundern der Totenerweckung und Krankenheilung, die fast in aller Welt vorkommen. Auch die Gleichung Täufer Johannes = Eabani scheint mir im Hinblick auf die von den frühesten Stufen des Mythenmärchens an verbreitete Gestalt des Wüsten- oder Waldmenschen, der unter die Tiere der Wildnis geht, worauf sich dann sein eigener Körper mit Haaren bedeckt, zweifelhaft. In den älteren Formen des Märchens wächst ihm selbst eine Tierhaut, in den späteren der Legende zieht er sich ein Tierfell an, und zuletzt begnügt er sich, wie der Einsiedler und dessen Nachfolger, der Mönch, mit einem härenen Gewand. Übrigens ist bemerkenswert, daß die zutreffenden oder einigermaßen plausibeln Analogien durchweg vereinzelt dastehen und meist von Reihen anderer, sehr unsicherer unterbrochen sind. Das spricht nicht für die Probehaltigkeit der Methode der Analogiereihen, wohl aber dafür, daß die Befolgung dieser Methode leicht zu gekünstelten Analogiebildungen verführt.

Doch ist sie nicht, wie die Odyssee, ein reines Abenteuerepos, sondern sie ist zugleich — und in der nicht zu bestreitenden Nachweisung dieses Punktes besteht wohl Jensens hauptsächlichstes Verdienst — eine Beschreibung des täglichen Sonnenlaufs, in die daneben in kunstvoller Weise die Elemente des Jahreslaufs der Sonne verwebt sind[1]. Der Held Gilgamesch ist daher der Hauptsache nach ein Repräsentant der Sonne, sein Freund Eabani, in dessen Gestalt ein ehemaliger Vegetationsdämon durchzuschimmern scheint, ein solcher der Erde. Auch andere Gestirne und die ihnen entsprechenden Götter, besonders Istar, als Tagesstern durch die Venus, als Jahresstern durch den Sirius vertreten, spielen in dem Epos eine Rolle. Nach Jensen ist nun diese astrologische Form des Epos die ursprüngliche. Man braucht, wie er meint, nur auf den gestirnten Himmel zu blicken und das, was an ihm alltäglich und alljährlich geschieht, zu verfolgen, um den ganzen Inhalt des Epos unmittelbar vom Himmel selbst »abzulesen«. In dieser Form hat aber das ganze Epos einschließlich der in ihm eine wichtige Episode bildenden Flutsage den Anfang aller der zahlreichen Mythen gebildet, in denen ihm entsprechende Analogiereihen vorkommen, wenn auch in Babylonien selbst und mehr noch anderwärts die Beziehungen zum Himmel vergessen wurden und so die Sagen in irdische sich umwandelten. Nun ist in dieser Reihe von Voraussetzungen die erste sicherlich nicht in der allgemeingültigen Weise zutreffend, in der Jensen sie ausspricht. In dieser künstlichen Verflechtung von Tages- und Jahreswechel im Lauf der Gestirne kann allenfalls ein babylonischer Priester, der in astrologischen Vorstellungen lebte, und vielleicht auch ein moderner Babylonist, der sich wieder in sie hineingelebt hat, die Himmelserscheinungen in den Inhalt einer Heroensage umdeuten. Nie aber kann das astrologische Bild das Frühere, der epische Inhalt das Spätere sein: das ist psychologisch unmöglich. Nicht minder ist es unmöglich, daß sich nun eine solche Tradition, auch nachdem der sie zusammenhaltende Grundgedanke verloren gegangen ist, im wesentlichen in der gleichen Verkettung der Begebenheiten in volksmäßiger Tradition fortpflanzen sollte, wie dies die Methode der Analogiereihen voraussetzt. Vielmehr führt die Hypothese in dieser Form geradezu auf eine Kom-

[1]) Jensen, a. a. O. S. 80 ff., 99 ff.

bination beinahe aller Formen konstruktiver und spekulativer Mythologie hinaus, die uns früher begegnet sind (Teil I S. 532 ff.). Mit der Himmelsmythologie wird angenommen, jede ursprüngliche Sage sei eine Schilderung von Himmelserscheinungen. Im Sinne der Erfindungstheorie wird diese Schilderung als das Produkt einer planmäßigen wissenschaftlichen Überlegung angesehen. Im Geiste der romantisch-symbolistischen Auffassung soll der Mythus das tiefsinnige allegorische Bild des Kosmos sein. Nach der Wanderhypothese soll sich dieser allegorische Mythus von Babylon aus verbreitet haben und in den verschiedensten Mythologien anderer Völker wiederkehren. Endlich fehlt auch die Entartungstheorie nicht ganz auf dem Plan: der ursprüngliche rationalistisch-symbolistische Gehalt des Mythus soll bei dessen Wandlungen und Wanderungen vergessen und so der Schauplatz vom Himmel auf die Erde verlegt worden sein. Hier ist jedes Glied der Konstruktion psychologisch unhaltbar. Aber diese Interpretation scheitert nicht bloß an ihrer Psychologie, sie scheitert doch auch an der mangelnden Berücksichtigung der mythologischen Tatsachen selbst, soweit solche über das Gebiet dieser uns erst in einem bereits weit vorgerückten Stadium überlieferten babylonischen Kultur und ihrer nächsten Ausstrahlungen hinausliegen. Gehen wir von den bis dahin in ziemlich weitem Umfang bestätigten Tatsachen allgemeiner Sagenentwicklung aus, so würde sich das Bild der Entstehung des Gilgameschepos etwa folgendermaßen gestalten: eine Fülle einzelner Märchen und Mythen ist von einem Dichter oder vielleicht auch von mehreren Dichtern zu einem epischen Ganzen verwebt worden, das an einzelnen Stellen, am deutlichsten wohl in der Einfügung der Sintfluterzählung, die Aufnahme ursprünglich selbständiger Sagen erkennen läßt. Der gleiche priesterliche Poet oder vielleicht auch ein anderer, der nachträglich das überlieferte Epos bearbeitete, hat dann den Stoff zu einem astrologischen Weltbild umgestaltet. Das ist immerhin psychologisch möglich, ebenso möglich wie die Tatsache, daß Goethe in die Faustsage nach seinem eigenen Ausdruck allerlei »hineingeheimnist« hat, wovon in ihr ursprünglich nichts enthalten war; und ich wüßte nicht, wie eine solche astrologische Schlußredaktion eines überlieferten epischen Stoffs mit den philologischen Ermittlungen in Widerspruch treten könnte. Die Sagenzüge aber, die das Gilgameschepos mit andern vorderasiatischen

Sagen und Legenden oder gar mit denen weiterer Gebiete gemein hat, mögen dann wohl aus jenem Schatz der Einzelmythen stammen, aus dem das Epos selbst geschöpft hat, oder es mag auch in einzelnen Fällen dieses wiederum zu ihrer Verbreitung beigetragen haben, — schwerlich wird sich das noch ermitteln lassen. Gewiß ist nur, daß in der Übertragung auf diese anderweitigen Sagen- und Legendenstoffe die Methode der Analogiereihen versagt. Wie die Flutsage als Einzelsage und nicht als Teil des umfassenderen Epos gewandert ist, so wird man dies im allgemeinen auch für die übrigen, im ganzen noch vereinzelter dastehenden Sagenzüge annehmen dürfen. Es wird sich also damit wohl nicht wesentlich anders verhalten als mit dem Polyphemmärchen, das, so sehr es an vielen Orten mit der bekannten Episode der Odyssee übereinstimmt, doch nirgends auf dieses Epos als seine letzte Quelle zurückgeführt werden kann.

Noch in einem letzten Punkte legt endlich Jensens Darstellung der Jesuslegende vom Standpunkte der Psychologie des Mythus aus eine Korrektur nahe. Kein Unbefangener, der nur halbwegs mit den Wegen der Mythenbildung vertraut und zugleich der fortschreitenden Erschließung der altorientalischen Sagenquellen einigermaßen gefolgt ist, wird heute mehr zweifeln, daß das äußere Leben Jesu mit Ausnahme weniger historisch wohl zureichend beglaubigter Züge der Leidensgeschichte ein Gewebe von Legenden ist. Aber was von diesen Legenden nicht berührt wird und sich nirgends in ihren mythologischen Vorbildern wiederfindet, das sind die Aussprüche und Reden Jesu, wie sie in den synoptischen Evangelien überliefert sind. In der gesamten Religionsgeschichte gibt es nach beiden Seiten hin, in der legendarischen Beschaffenheit der Traditionen über das äußere Leben und in der davon unabhängigen des geistigen Charakters der Persönlichkeit in ihren Reden und Gleichnissen, in formaler Beziehung nur e i n e Parallele zur Jesuslegende: die Buddhalegende. Und schlagender könnte diese Parallele nicht sein, nicht weil zwischen den Aussprüchen Buddhas und denen Jesu irgend eine innere Verwandtschaft existierte, sondern weil gerade das Gegenteil zutrifft und doch jede dieser Persönlichkeiten als eine fest in sich geschlossene, durchaus eigenartige uns entgegentritt. In den Reden Buddhas wie Jesu liegt uns eine ernste, sittliche und religiöse Weltanschauung vor Augen, die sich in diesen Menschen vielleicht um so mehr zum vollen

Leben der Persönlichkeit selbst verkörpert hat, je mehr uns ihr wirkliches Leben durch die Legende verhüllt ist. Aber wie weit entfernen sich die Charaktere dieser Persönlichkeiten! Es sind verschiedene Welten, denen diese Charaktere angehören, Welten, in deren jeder das Denken ganz auf sittliche und religiöse Ideale gerichtet ist. Doch diese Ideale selbst sind völlig verschiedene. Wenn nun Jensen dieses Zeugnis der Aussprüche und Reden als ein historisches, nicht aus mythologischen Quellen abzuleitendes anerkennt, aber dabei gleichwohl die Frage nach der geschichtlichen Existenz Jesu auf Grund des legendenhaften Charakters der in den Evangelien überlieferten Lebensgeschichte verneint[1]), so scheint mir das eine ebenso ungerechtfertigte Bevorzugung der äußeren Zeugnisse geschichtlicher Vorgänge vor den inneren zu sein, wie eine solche der Vernachlässigung der psychologischen Gesichtspunkte bei der Mythenvergleichung selbst zu grunde liegt. Jeder, der die uns erhaltenen Fragmente der vorsokratischen griechischen Philosophen gelesen hat, würde den Heraklit auch ohne das Zeugnis seines Namens aus allen andern heraus erkennen; und man kann hinzufügen: zu dem Bilde, das wir uns nach diesen Aussprüchen des Philosophen von seinem Charakter und von seiner Weltanschauung machen, würde es wenig beitragen, wenn wir etwa von den politischen Parteikämpfen, innerhalb deren er in seiner Vaterstadt Ephesus gestanden haben mag, und von seinen sonstigen äußeren Lebensverhältnissen etwas mehr wüßten. Wohl aber würde eine noch so vollständige Beschreibung seines äußeren Lebens die uns erhaltenen Fragmente nicht ersetzen, wenn auch sie verloren gegangen wären. Denn der Wert einer Persönlichkeit, deren Wirken auf geistigem Gebiete liegt, prägt sich vor allem in ihren geistigen Äußerungen aus. Ein »Sammler«, der, wie Jensen meint, möglicherweise diese Reden aus zerstreuten sonst unbekannten Quellen zusammengestellt hat, müßte selbst in seinem ganzen Denken und Fühlen dem Bilde gleich gewesen sein, das er entwerfen wollte. Die Unterschätzung dieser geistigen Zeugnisse für das Dasein und die Wirkungen einer Persönlichkeit ist aber nicht bloß für die Beurteilung historisch beglaubigter Vorgänge, sondern auch für die der Legende von entscheidender Bedeutung. Dies wird sich uns vor

[1]) Jensen, a. a. O. S. 1025.

allem bei der Form der Legende bestätigen, zu der vor andern auch die Jesuslegende gehört, und deren Betrachtung wegen ihrer großen Bedeutung für die religiöse Entwicklung dem nächsten Kapitel vorbehalten bleibt: bei der Kultlegende.

e. Ursprung und Wanderung der heiligen Zahlen.

Unter den mythologischen Vorstellungen nehmen mit Rücksicht auf die Fragen des Ursprungs und der Wanderung der Mythen gewisse Zahlvorstellungen eine hervorragende Stellung ein, teils deshalb, weil sie durch eine besonders große Wanderungsfähigkeit sich auszeichnen, teils aber auch, weil sie augenfällige Belege für die im obigen schon mehrfach berührten Beziehungen zwischen einem selbständigen, in allgemein wiederkehrenden Bedingungen wurzelnden Ursprung und der Fähigkeit zu wandern bieten. Im Hinblick auf ihre mythologische Bedeutung pflegt man solche vielgewanderte Zahlen heilige Zahlen zu nennen. Um die Verhältnisse des Ursprungs und der Wanderung dieser Zahlen nach ihren psychischen Motiven zu verfolgen, müssen sie nun vor allem von andern Zahlen geschieden werden, die ebenfalls in den Vorstellungen der Völker infolge bestimmter, namentlich aus den Bedürfnissen des Verkehrs hervorgehender Bedingungen eine bevorzugte Stellung einnehmen, die aber deshalb doch keineswegs auf den Namen »heiliger Zahlen« Anspruch erheben können. Diese Scheidung kann um so schwieriger werden, je leichter auch die Zahlen der letzteren Art nachträglich eine mythologische Bedeutung gewinnen und dadurch scheinbar in die Reihe der heiligen Zahlen vorrücken können. Ein ziemlich sicheres Kriterium für die Unterscheidung dieser nachträglichen Heiligung von der primären bleibt dann die Tatsache, daß nur die im eigentlichen Sinne heilige Zahl für sich selbst, auch unabhängig von den mythischen Objekten, auf die sie angewandt wird, den Charakter der Heiligkeit bewahrt, während dieser bei der nachträglich entstandenen Heiligung verschwindet, sobald die Anwendung auf den heiligen Gegenstand hinfällig wird. Die augenfälligsten Beispiele dieses meist nicht zureichend beachteten Unterschieds bieten die beiden Anfangsglieder in der Reihe der bevorzugten Zahlen: die Zwei und die Drei. In ihrer Anwendung auf Götterpaare, auf göttliche Zwillinge oder Freundespaare, endlich zum Teil selbst auf göttliche oder dämonische

Wesen, in denen sich die Gegensätze des Guten und Bösen verkörpern, und auf die Orte dieser Geister, auf Himmel und Hölle, kann die Zwei eine mehr oder minder geheiligte Bedeutung gewinnen. Diese schwindet aber, sobald sie von jenen Substraten losgelöst wird. Es gibt keine heilige Zwei an sich, sondern es gibt nur heilige Wesen oder heilige Orte, die in der Zweizahl vorkommen und, wo sie dies tun, auf die Zahl selbst etwas von ihrem heiligen Charakter übertragen. Dagegen ist die Drei eine echte heilige Zahl. Wohl ist dies auch bei ihr von der Dreiheit gewisser heiliger Objekte oder Verhältnisse ausgegangen. Aber sie bewahrt unabhängig von diesen Substraten jenen Charakter. Sie ist an und für sich heilig, und es wird ihr daher schon früh im Glauben der meisten Völker ein mystischer und magischer Wert zugeschrieben.

Die bevorzugten Zahlen der ersten Art umfassen außer der Zwei zumeist die Vier, dann die Fünf, die Zehn und deren Vielfache. Auf die Stellung der Vier unter den heiligen Zahlen der Neuen Welt werden wir unten zurückkommen. In den Kulturländern der Alten schließt sie sich zunächt an die Zwei als eine durch das praktische Bedürfnis entstandene weitere Gliederung an: so in den vier Weltgegenden, den vier Winden, den vier Weltteilen, Teilungen, von denen dann allerdings auch gewisse mythologische Vierzahlen ausgegangen sind, die jedoch gegenüber den sonstigen heiligen Zahlen sehr zurücktreten. Dahin gehören, offenbar als Übertragungen der Weltgegenden, die vier Weltalter (Hes. W. u. T. 109 ff.), die vier Hesperiden (Apollodor II, 5, 11) u. a. Die 5, 10 und 20 sind von den drei durch die Finger und Zehen vorgezeichneten hauptsächlichsten Zählmethoden, der quinären, dezimalen und vigesimalen, ausgegangen und es ist ihnen diese praktische Bedeutung allezeit aufgeprägt geblieben. Auch hat diese Anwendung vielfach über das aus Mythus und religiöser Vorstellung Entsprungene obgesiegt. Namentlich ist das dezimale System, das selbst wieder die andern niedereren Zählmethoden verdrängte, im Laufe der Zeit mehr und mehr in Verhältnisse eingedrungen, die zuvor von den Zahlen von spezifischer Heiligkeit, der Neun, der Sieben und der Zwölf, beherrscht gewesen waren[1]). So

[1]) Roscher, Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der alten Griechen, Abh. der sächs. Ges. der Wiss., Phil.-hist. Klasse, Bd. XXI, Nr. IV, S. 13.

hat die Zehn mit ihren Potenzen schließlich in der gesamten Kulturwelt die Vorhand gewonnen, von den zehntägigen Fristen und zehnköpfigen Körperschaften an bis zu den als weitere größere Einheiten bürgerlicher und besonders militärischer Abteilungen wiederkehrenden Hundertschaften und Tausendschaften, den Jahrhundert- und Jahrtausendfeiern usw. Nur die zehntägige Woche und das zehnmonatliche Jahr haben sich trotz des in der französischen Revolution noch einmal gemachten Versuchs nicht durchzusetzen vermocht: hier war das Bedürfnis einer zureichenden Übereinstimmung der Zeitrechnung mit Mond- und Sonnenlauf allzu zwingend. Immerhin ist in dem fünfjährigen »Lustrum« der Römer ein Rest einer solchen Angleichung an das dekadische System zurückgeblieben. Denn das Lustrum ist aus dem alten zehnmonatlichen Jahr der Römer hervorgegangen, das, den Monat zu 30 Tagen gerechnet, zunächst durch vier jährliche Zusatztage ergänzt wurde und dann, nachdem sich dies fünfmal wiederholt hatte, ein Schaltjahr zu 306 Tagen erforderte[1]). Gleichwohl ist es bemerkenswert, daß keine dieser auf das dekadische System gegründeten Einteilungen es vermocht hat, den Zehnerzahlen zu einer eigentlichen Heiligkeit zu verhelfen. Die Zehnerfristen und die Jahrhundertfeiern sind ebenso wie die Zehnerkörperschaften und die Hundert- und Tausendschaften im ganzen weltliche Zeiten, Feste und Körperschaften geblieben. Erst durch ihre Verbindung mit einer der heiligen Zahlen, namentlich der Drei oder Sieben, hat sich gelegentlich auch auf die Zehn etwas von deren Heiligkeit übertragen, oder es ist mindestens solchen Zehnerverbindungen der heiligen Zahlen eine erhöhte Bedeutung beigelegt worden: 70 ist der weitere Kreis der Jünger Jesu (Luk. 10, 1), 300 Spartaner weihen sich bei Thermopylä dem Tode, 3000 Jahre beträgt der auf ein einzelnes Tierkreisbild fallende Teil des babylonischen Weltjahrs, 30 000 Jahre wandert die menschliche Seele nach Empedokles durch Tierleiber (Emped., fr. 115 Diels) usw. In einigen Fällen kommt auch die Vier in solchen dekadischen Steigerungen vor: so in der 40jährigen Wüstenwanderung der Israeliten, in der 40tägigen Wanderung des Elias zum Berge

[1]) Mommsen, Die römische Chronologie bis auf Cäsar², 1859, S. 47. Über weitere Zahlenspekulationen, bei denen die auch sonst des öfteren zur Fristenbestimmung benutzte Fünf mitgewirkt haben mag, vgl. H. Winckler, Die Weltanschauung des alten Orients, 1905, S. 14 ff.

Horeb (1. Kön. 19, 8), endlich in den 40 Tagen, die Jesus in der Wüste zubringt (Math. 4, 2). Doch sind diese Fristbestimmungen wohl nicht unabhängig voneinander, sondern die Zahl für eine Wanderzeit ist wahrscheinlich aus einer Legende in die andere übergegangen.

f. Die heilige Drei.

Unter den heiligen Zahlen von primärer Bedeutung steht in den Kulturgebieten der Alten Welt ohne Frage die Drei in erster Linie. Sucht man die Fülle der Beispiele, die namentlich H. Usener für die Heiligung der Drei gesammelt hat[1]), nach psychologischen Gesichtspunkten zu ordnen, so treten vor allem drei Motive hervor, die zugleich eine gewisse Entwicklungsfolge bilden. Diese spricht sich nicht bloß darin aus, daß gewisse unter diesen Motiven mutmaßlich den andern vorausgehen, sondern auch darin, daß sich die späteren und komplexeren leicht wieder in die früheren und einfacheren zurückverwandeln.

Voran steht hier die Dreiheit zusammengehöriger Gegenstände. Sie ist es, die mehr als jede andere zählbare Verbindung als ein geschlossenes Ganzes erscheint. Das zeigt sich schon bei der wahrscheinlich frühesten Form des Dreiheitsmotivs, bei der Dreiheit der Personen. Die Drei schließen sich zur Gruppe, während Zwei ebensowohl sich verbinden wie entzweien können, daher auch im Mythus dem Freundes- das Feindespaar gegenübersteht. Der Dritte schlichtet den Streit, und wo eine Entscheidung zwischen verschiedenen Meinungen nötig sein sollte, da führt er diese herbei. Darum stellt sich nun aber auch meist die Forderung ein, daß dieser Dritte zugleich den andern übergeordnet sei. So hat die Bevorzugung der Drei für die Bewertung menschlicher Verhältnisse nicht nur in den objektiven Bedingungen, die zur Bildung solcher Dreiheiten führen, sondern auch in subjektiven ästhetischen und ethischen Bedürfnissen ihren Grund. Drei Personen, Vater, Mutter und Kind, bilden das einfachste Bild der monogamischen Familie. Eine Dreiheit göttlicher Personen, zwei Götter oder Göttinnen, überragt von einer dritten Gottheit, die Göttertrias, ist bei Babyloniern

[1]) H. Usener, Dreiheit, Rheinisches Museum für Philologie, N. F. Bd. 58, 1903, S. 1, 161, 321 ff.

wie Ägyptern und Griechen die nächste Form, in der sich die Vorstellung einer Göttervereinigung gestaltet, die über eine größere Machtfülle als der einzelne Gott gebietet[1]). Auch hier ist es die nächste und darum eindrucksvollste Vorstellung der in sich geschlossenen Gesamtheit, die in der Trias gegeben ist. Die bildende Kunst kommt diesem Bedürfnis hilfreich entgegen, indem sie das Bild aus drei Gestalten als ein besonders wirkungsvolles bevorzugt. Zu einer eigentümlich einseitigen Wucherung hat dann diese Neigung zur Dreizahl in gewissen Dämonen- und Ungeheuerbildungen geführt, bei denen die Vervielfältigung der Gestalt des Ungeheuers selbst, die eine in sich konzentrierte sein sollte, ausgeschlossen blieb, nun aber um so mehr in der Dreiheit einzelner Teile, besonders der Köpfe oder bei weiterer Reduktion der Augen, der Zungen, zuweilen auch der Beine der Drei der gewohnte Tribut gezollt wurde. Man denke an den dreiköpfigen Kerberos, dessen Köpfe dann später auf 100 vermehrt wurden, an die bald drei-, bald durch Potenzierung der Drei neunköpfigen Schlangenungeheuer der Sage oder die Drachen mit drei Zungen, drei Reihen von Zähnen, die Riesen oder Schreckdämonen mit drei Augen. Jener Eindruck der Abgeschlossenheit, der sich mit der Gruppe der drei Personen verbindet, wird dann aber auch auf andere Objekte übertragen. Drei Bäume, drei Rosen, drei Früchte usw. kehren als bevorzugte Gruppen in Märchen und Sage überall wieder; und nicht am wenigsten sind es schließlich gewisse leblose in heiligem Gebrauch stehende Gegenstände, die entweder in dreifacher Zahl vorhanden oder aus drei miteinander verbundenen Stücken zusammengesetzt sein müssen, wie der heilige Dreifuß zu Delphi, auf dem die Pythia ihre Weissagungen erteilte[2]). Allen diesen Gestaltungen des Motivs der eine Einheit bildenden Drei haben schließlich die Pythagoreer ihre einfachste Form gegeben, indem sie das Dreieck für die vollkommenste geometrische Figur erklärten, weil sie die erste in sich abgeschlossene Form sei, im Gegensatze zu der durch die Zwei darzustellenden, ins unendliche strebenden geraden Linie. Indem den griechischen Mathematikern jede Zahl unmittelbar

[1]) Über babylonische Göttertriaden vgl. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, I, S. 244 ff. Über ägyptische Wiedemann, Religion der alten Ägypter, S. 60 f. Über griechische Usener, Dreiheit, S. 189 ff., 321 ff.

[2]) Zahlreiche weitere Beispiele bei Usener, Dreiheit, S. 187 ff.

durch das ihr entsprechende geometrische Gebilde repräsentiert war, die Eins durch den Punkt, die Zwei durch die Gerade, die Drei durch das Dreieck, ergab sich ihnen vor den andern die Drei als eine heilige Zahl.

Damit führt nun zugleich dieses erste zu einem zweiten Motiv. Wie der aus drei Personen, drei zusammengehörigen Objekten und schließlich aus drei gleichartigen Teilen gebildeten regelmäßigen Gruppierung das Attribut der Vollkommenheit zukommt, so ist auch die gesamte räumliche Welt ein Ganzes, das schon für eine frühe mythologische Anschauung in drei Teile gegliedert ist: in den Himmel, die Erde und die Unterwelt. Die Sonne auf ihrem täglichen Gang umkreist diese drei großen Weltgebiete. Wo das Auge bloß der sichtbaren Welt zugekehrt ist, da werden sie auch, wie noch in dem ursprünglichen Weltbild der Griechen, durch eine andere Dreiheit vertreten; durch den Himmel, das Weltmeer und die auf ihm schwimmende Erde. Die analoge Teilung setzt sich weiterhin fort auf die Erdteile: die drei Kontinente der Alten Welt sind so als das letzte Erzeugnis dieser Dreigliederungen des Kosmos übrig geblieben. Auch der Götterstaat pflegt sich nach der Dreiteilung der Welt wieder in drei Reiche zu sondern: in die Beherrscher des Himmels, des Meeres und der Unterwelt. Ein letzter Schritt in der Reihe dieser Dreiteilungen ist es endlich, wenn in der jüdischen und christlichen Apokalyptik der Himmel und die Unterwelt wieder in je drei Stockwerke geschieden werden, eine Anwendung, bei der jedoch, wie wir unten sehen werden, die Sieben- der Dreizahl erfolgreich Konkurrenz gemacht hat[1]).

Zu dem Motiv der dreigliedrigen Gruppe und dem der drei Weltreiche, die beide zusammen wohl auch als räumliche Gestaltungen des Dreiheitsbegriffs angesehen werden können, gesellt sich endlich als letztes das der drei Zeiten. Die drei in den Zeitbestimmungen des Verbums zur Herrschaft gelangten Zeitstufen, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, bilden hier für uns die anscheinend einfachsten Formen des Zeitbegriffs. Aber wie in der Entwicklung der sprachlichen Formen die Unterscheidung dieser Stufen verhältnis-

---

[1]) Bousset, Die Himmelsreise der Seele, Archiv für Religionswissenschaft, IV, 1901, S. 138 ff.

mäßig nur langsam gegen ältere, konkretere Vorstellungen verschiedener Zeitverhältnisse durchgedrungen[1]), so ist auch bei der heiligen Drei diese Gliederung ein so spätes Produkt der Abstraktion, daß es bei den wichtigeren Gestaltungen zeitlicher Dreiteilung kaum mitgewirkt hat. Vielmehr pflegt sich hier eine naivere Auffassung des Zeitverlaufs auf die zwei Zeiten der Vergangenheit und Zukunft zu beschränken, zwischen denen ja die Gegenwart als ein fortwährend zerfließender Punkt liegt. Wenn daher je einmal in einem Götterbild die Zeit selbst dargestellt werden sollte, wie bei dem altitalischen Janus, so begnügte man sich mit der doppelgesichtigen Form. Da übrigens die beiden Gesichter des Janus nach Osten und Westen gekehrt waren, so wurden hier die zeitlichen sicherlich nicht ohne die räumlichen Richtungen gedacht, und wahrscheinlich ist die letztere Beziehung die ursprünglichere und die auf die Zeit eine spätere Umdeutung gewesen[2]). Allgemeiner hat die heilige Drei in ihrer Anwendung auf die Zeit in einer andern Form, hier aber in um so weiterer Verbreitung die Herrschaft errungen: in der Dreizahl der Handlungen, vor allem in der dreimaligen Wiederholung der gleichen Handlung zum Zweck ihrer Heiligung oder der unverbrüchlichen Sicherung ihres Inhaltes. Drei Gebete müssen an die Götter gerichtet, dreimal muß ihr Name angerufen werden, um ihre Gunst oder die Erfüllung der an sie gerichteten Wünsche zu erlangen. Dabei kann sich diese Anrufung zugleich an eine Dreizahl von Göttern richten, doch trifft das durchaus nicht überall zu. Drei Eide sollen ferner geschworen, dreimal soll ein Versprechen wiederholt werden, drei Kreuze setzt in christlichen Ländern der Schriftunkundige an Stelle seines Namens unter das Dokument, das er unterzeichnen soll usw. Wie im Kultus und in der feierlichen Rechtsübung so kehrt diese Dreiheit der Handlungen auch im Zauberbrauch wieder. Dreimal muß die Beschwörung ausgesprochen werden, damit der Dämon aus dem Besessenen ausfahre, dreimal ein Geist um Mitternacht beschworen werden, damit er erscheine, dreimal muß man ein Zauberwort nacheinander sprechen, dreimal einen Knoten schürzen, dreimal das gleiche träumen usw., damit der ausgesprochene Wunsch oder

---

[1]) Vgl. Bd. 1, II², S. 187 ff.

[2]) Zur Geschichte des Janus vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 91 ff.

der Traum in Erfüllung gehe[1]). So erstreckt sich dieser Zauber der Drei aus unvordenklicher Zeit bis in die Gegenwart.

In erweitertem Umfang und in einer tief in das praktische Leben eingreifenden, aber von dem mythologischen Gebiet weiter abrückenden Form begegnet uns sodann diese zeitliche Dreiheit in ihrer Übertragung auf die Vorgänge der Außenwelt, vor allem auf die Himmelserscheinungen und auf die von ihnen abhängigen oder ihnen analogen periodischen Naturerscheinungen. Auf den die Einteilung der Zeit vermittelnden Mondlauf angewandt führte die Dreiteilung zu der Einteilung des Monats in drei zehntägige oder in drei neuntägige Fristen, je nachdem man annähernd den sogenannten synodischen (genauer $29^1/_2$ tägigen) oder den siderischen ($27^1/_3$ tägigen) Monat oder, was jedenfalls das ursprüngliche gewesen ist, entweder die Zeit von einem Vollmond zum andern oder die Zeit vom Erscheinen der Mondsichel bei zunehmendem bis zu ihrem Verschwinden beim abnehmenden Monde, also die Dauer des »Lichtmonats« zugrunde legte[2]). Im ersten Fall erhielt man die Einteilung in drei zehntägige, im zweiten die in drei neuntägige Perioden. Das Schwanken zwischen diesen zwei Einteilungen in den ältesten Kalenderrechnungen der Ägypter, Inder, Perser, Griechen, Germanen spricht schon dafür, daß hier die Drei eine entscheidende Rolle gespielt hat, da sie bei allem Schwanken die konstante Teilungszahl blieb, die, wie es scheint, an manchen Orten erst spät und nicht ohne den Einfluß einer andern, ihr auch sonst den Rang streitig machenden heiligen Zahl, der Sieben, verdrängt wurde. Daneben kamen natürlich in jedem dieser Fälle zugleich die objektiven Verhältnisse des Mondlaufs dieser Anwendung fördernd entgegen. Vom Monat hat sich dann die Dreizahl auf das Jahr übertragen, wo, ähnlich wie beim Mond die durch die Vollmondsphase fixierte Zweiteilung durch die beiden Dreiteilungen in die Vierteilung überging, so die Zweiteilung in Sommer und Winter durch eine den Frühling einschaltende Dreiteilung der schließlichen Vierzahl der Jahreszeiten den Platz räumte[3]). An die drei Jahreszeiten schließen sich

[1]) Zahlreiche Beispiele aus deutschem Volksaberglauben bei Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube s. v. Drei und Dreimal.

[2]) Vgl. Roscher, Abh. der sächs. Ges. der Wiss., Phil.-hist. Klasse, XXI, 1903, Nr. IV, S. 5ff.

[3]) Usener, a. a. O. S. 337f.

aber die drei Lebensalter und an diese die drei Generationen, in die bei einer primitiven Gliederung die Gesellschaft zerfällt. Sie hat bei den Generationenbezeichnungen der Polynesier und vielleicht auch bei der Bildung der eigentümlichen Form des polynesischen »Trial« mitgewirkt[1]). Diese Teilung der Generationen ist übrigens noch in moderne Geschichtsauffassungen übergegangen, indem man in der Dreiheit, die annähernd auf ein Jahrhundert kommt, eine Grundlage für die Periodisierung der Geschichte erblickte[2]).

Hieran schließt sich endlich eine letzte Richtung, in der sich die heilige Drei entwickelt hat, und in der sie wohl ebenfalls zunächst von zeitlichen Anschauungen ausgeht, um dann die wichtigsten der vorangegangenen Bedeutungen in sich zu vereinigen: sie besteht in der Vorstellung dreier Stufen, in denen die übersinnliche in die sinnliche Welt übergeht. Es ist der Gedanke der dreistufigen Emanation der Welt aus der Gottheit, der allerdings noch nicht in der Entwicklung des eigentlichen Mythus, aber jedenfalls angeregt durch die in dieser vorhandenen Dreiheitsvorstellungen in der Philosophie zur Ausbildung gelangt. Schon bei Plato angedeutet, kommt er von Philo an in den späteren Systemen der Gnostiker und Neuplatoniker zum Durchbruch. Er hat seine Grundlage in dem allgemeinen Gedanken der Emanation, des Hervorfließens der Welt aus dem höchsten Sein. Dieses bedurfte, ebenso wie die Erhebung der einzelnen Seele zu Gott in der Ekstase, einer vermittelnden, das Wesen des rein Geistigen und des Sinnlichen in sich vereinigenden Stufe. Mit der Ausgestaltung der Gottesidee zu einer einzigen höchsten Persönlichkeit, wie sie vornehmlich das Judentum ausgebildet hatte, war dann das Streben, auch dieses Mittelreich als eine einzige Persönlichkeit vorzustellen, gegeben. Sie vereinigt nach der Anschauung Philos die Eigenschaften des stoischen Logos als weltbildender Kraft und eines

---

[1]) Vgl. meinen Aufsatz über die Anfänge der Gesellschaft, Psychol. Stud. III, 1907, S. 25 ff. Allerdings hat in dem sogenannten malayo-polynesischen Verwandtschaftssystem mit der Zeit noch eine Zweiheit weiterer Generationen, die jüngste und die älteste, sich abgezweigt; aber es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Fünfzahl aus einer ursprünglicheren Dreiteilung durch die aus praktischen Bedürfnissen nahe gelegte Teilung der Jungen und der Alten in je zwei Gruppen hervorgegangen ist. Über den polynesischen Trial vgl. Bd. 1², II, S. 51 ff.

[2]) Ottokar Lorenz, Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben, I, S. 217 ff.

obersten der Engel, eines Erlösers und Trösters der gepeinigten Seele. Dadurch neigt diese letzte Gestaltung der heiligen Drei zugleich zu Verbindungen mit den früheren Formen. Die drei Stufen der Emanation repräsentieren ebenso drei einander untergeordnete Formen persönlichen Daseins wie drei Phasen eines allumfassenden kosmischen Prozesses, und in solchem Ineinanderwirken geht schließlich der ursprünglich leitende Gedanke selbst verloren, oder er wirkt doch nur leise nach in Begriffen, die auf keine einzige dieser mystischen Formen allein zurückgehen, weil sie von jeder etwas in sich tragen. So kann man die christliche Trinität ebensowenig auf die babylonischen Göttertriaden wie auf den Emanationsgedanken der jüdischen Theosophen und der Neuplatoniker zurückführen, sondern sie hat wohl ihre nächste Grundlage in dem in der Tradition lebenden persönlichen Bekenntnis Jesu, der Sohn Gottes zu sein. Damit regten sich aber zugleich die weiteren Motive, die auch sonst zur Ergänzung einer solchen Zweiheit drängten. Diese Motive fanden dann in den alten Göttertriaden wie in den Emanationsideen assimilativ wirksame Elemente vor, indes doch die Form, in der sich unter dem Einfluß der Missionstätigkeit der Apostel und der christlichen Gemeindebildung namentlich der dritte der Trinitätsbegriffe, der des πνεῦμα, entwickelte, eine eigenartige, von der Göttertriade wie von der Emanation weit abliegende war. Zugleich wurde aber dadurch der Inhalt dieses Dreiheitsbegriffs um so mehr ein mystischer, unbegreiflicher, und eben das hinterließ in ihm die Tendenz, sich immer wieder in eine jener verständlicheren Formen der heiligen Drei zu verwandeln. Dies bezeugen ebenso die die Emanationsidee in den christlichen Gottesbegriff hineintragenden Gnostiker wie die »Monarchisten« und »Tritheisten« unter den Sektierern älterer und neuerer Zeit. Insbesondere bleibt die Göttertrias, wie sie wahrscheinlich die älteste Form der heiligen Drei gewesen, so auch hier die letzte und anschaulichste. Wenn, wie Usener beobachtet hat, am Niederrhein, in Bayern und Tirol der gemeine Mann unter der Dreifaltigkeit den heiligen Joseph samt Maria und Jesus zu verstehen pflegt, so gibt er damit nur der heiligen Drei die sinnenfällige Form wieder, in der sie ihm allein verständlich ist [1]). Doch gerade der Raum, der diese beiden Gestal-

---

[1]) Usener, a. a. O. S. 45f.

tungen, die mystische Trinität und die drei »heilige Leut« des niederrheinischen Landmanns, trennt, weist auch auf eines der wichtigsten Motive hin, das bei dem Übergang der Heiligkeit von den heiligen Gegenständen, Welträumen, Zeiten usw. auf die abstrakte Zahl Drei eingewirkt hat. Die Göttertrias oder irgend eine andere der Einzelgestaltungen würde schwerlich für sich allein zugereicht haben, der Zahl diese Heiligkeit zu verschaffen. Aber daß sich diese Zahl immer und immer wieder einstellte, bei der Verbindung göttlicher Personen zu einer Gruppe wie bei der Teilung der Welt nach Raum oder Zeit, wie endlich bei dem Gedanken der Vermittlung von Gott und Welt, oder wo sonst noch die Einschaltung eines Mittelglieds zwischen zwei Unterschieden oder Gegensätzen wünschenswert schien, das ließ schließlich in die Zahl selbst die Heiligkeit verlegen, die allen ihren Anwendungen gemeinsam war. So kam es, daß man nun auch jene konkreten Gestaltungen der heiligen Drei, wo sie sich ins Mystische verflüchtigten, wieder durch die abstrakte Zahl oder ihr geometrisches Bild darstellte. Wie den Pythagoreern das Dreieck als das einfachste Bild der Vollkommenheit galt, so stellte die christliche Kunst die Trinität durch ein das Auge Gottes umschließendes Dreieck dar, und der große mystische Theologe der beginnenden Renaissance, Nikolaus von Kues, verglich sie einem Dreieck mit unendlichen Seiten, weil diese, wie er meinte, wieder in eine gerade Linie, also in eine Einheit zusammenfallen müßten.

g. Sieben, Neun und Zwölf als heilige Zahlen.

Sind die Motive zur Heiligung der Drei in so mannigfachen und weit verbreiteten Motiven gegeben, daß wir durchaus keinen Anlaß haben, diesen Vorgang an einen einzelnen Ort zu binden, so verhält es sich nun einigermaßen anders bei den drei innerhalb der Alten Welt neben der Drei heiligsten Zahlen, der Sieben, der Neun und der Zwölf. Schon darin stehen sie auf gemeinsamem Boden und zugleich in einem gewissen Gegensatze zur Drei, daß bei dieser mehrere unabhängige Motive wirksam waren, während jene drei andern sämtlich von der an die Bewegung der Gestirne gebundenen Zeitbestimmung ausgegangen sind. Dadurch ist die Herrschaft dieser Zahlen von vornherein an die Ausbildung eines gewissen Grades astronomischer Beobachtungskunst gebunden. Dies gilt vor allem

von der Sieben, die sehr frühe schon die Oberhand über die mit ihr zunächst in Konkurrenz tretende Neun errungen und infolge der allmählich auch über andere Lebensgebiete sich erstreckenden Macht, die sie gewonnen, an manchen Orten der Drei den Preis um den höchsten Grad der Heiligkeit streitig gemacht hat. Doch unterscheidet sich die Sieben in der Art, wie sie zu dieser Herrschaft gelangt ist, auch darin von der Drei, daß sie aller Wahrscheinlichkeit nach, wie aus einem einzigen Motiv, so von einem einzigen Kulturzentrum ausgegangen ist, und daß bei ihrer Ausbreitung praktische Gründe im Vordergrund standen, die dann freilich wiederum durch die mit der Anwendung dieser Zahl auf andere Lebensverhältnisse allmählich sich einstellende Heiligkeit sehr wesentlich unterstützt wurden. Die Herrschaft der Siebenzahl in der Zeiteinteilung, die in der siebentägigen Woche sich ausspricht, und aus der ihre sonstigen Anwendungen hervorgegangen sind, ist nämlich offenbar nicht erst, wie man meist annahm, aus der Siebenzahl der sogenannten alten Planeten, sondern sie ist direkt, ähnlich den beiden Dreiteilungen des Monats, aus der Beobachtung des Mondlaufs entstanden, indem man durch die Teilung desselben in die vier siebentägigen Wochen eine annähernde Festlegung des siderischen Monats zu 28 Tagen erhielt. Nun liefert zwar an sich eine solche Vierteilung nur eine ähnliche Annäherung an die Zeit des wirklichen Mondlaufs wie die beiden Dreiteilungen mit der zehn- und neuntägigen Woche. An sich könnte daher jene ebensogut an verschiedenen Orten unabhängig entstanden sein wie eine dieser beiden. Aber das entscheidende Motiv zur Bevorzugung der Vier ist hier noch ein anderes gewesen: es bestand in der anschaulicheren Beziehung, in die man bei der Vierteilung den Mondlauf zum Sonnenlauf zu bringen wußte. Indem man beobachtete, daß der Mond in annähernd 28 Tagen den Tierkreis durchwandert, dessen Umfang die Sonne während eines Jahres zurücklegt, und indem man den Tierkreis wieder zur Fixierung der einzelnen Stationen des Laufs der Sonne nach den hauptsächlichsten Sternbildern, die sie durchwanderte, in zwölf Teile zerlegte, erschien die Vierteilung des Monats als das durch die Natur selbst gegebene Mittel, die Bewegungen der beiden großen Gestirne in Harmonie zu bringen. Hierin liegt ein Komplex von Motiven, der bereits eine ziemlich ausgebildete astronomische Beobachtung vor-

aussetzt, wie sie im Altertum in Babylon ihre älteste Heimat hat. Die siebentägige Woche und mit ihr die Heiligkeit der Siebenzahl überhaupt ist daher allem Anscheine nach babylonischen Ursprungs[1]). Daß hier die Zahl der Planeten der Ausgangspunkt gewesen sei, ist übrigens, abgesehen von der zwingenderen Macht, die in diesem Fall die Zeitbestimmung ausübte, schon deshalb wenig wahrscheinlich, weil die Zusammenfassung von Sonne und Mond mit den übrigen Wandelsternen in einen einzigen Begriff einer naiveren Anschauung so ferne liegt, daß sie zwar als eine Wirkung der schon vorhandenen Bevorzugung der Siebenzahl, kaum aber als der Entstehungsgrund für diese begreiflich ist. Das nämliche gilt noch in höherem Grade natürlich für die angenommene Siebenzahl der Plejaden, des großen und kleinen Bären oder auch der Hyaden, bei denen man der Fünfzahl bisweilen gleichfalls die Siebenzahl substituierte[2]).

Wesentlich anders verhält es sich in dieser Beziehung mit der Neunzahl. Sie macht vor allem nach den Zeugnissen, die Roscher für das Vorkommen neuntägiger Fristen und sonstiger Anwendungen im älteren Epos, in den Schriften der Ärzte, bei den Orphikern, Astrologen und Philosophen gesammelt hat, durchaus den Eindruck einer frühen Bildung, die später den andern, dem praktischen Bedürfnisse wie den allgemeineren astrologischen Ideen besser genügenden Anwendungen der Sieben- und der Zehnzahl den Platz räumte[3]). Nicht minder weisen die ähnlichen Spuren bei andern,

---

[1]) W. H. Roscher hat das Verdienst, zuerst an dem Beispiel der griechischen Zeiteinteilung gezeigt zu haben, daß die Vierteilung des Monats, nicht die Zahl der Planeten, die Heiligung der Siebenzahl bewirkte. Für die Babylonier hat den Ursprung der Heiligung der Sieben aus der Vierteilung des Monats sehr einleuchtend J. Hehn, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament, 1907, S. 6ff. dargetan. Für eine erst später eingetretene Übertragung auf die Planetenzahl spricht auch die Tatsache, daß bei den Griechen zwar die sämtlichen Planeten für göttliche Wesen galten, daß aber doch die Namen der großen Götter, die sie heute noch tragen (Saturn, Jupiter, Mars usw.) verhältnismäßig spät erst auf sie übertragen wurden. Vgl. Roscher Artikel Planeten und Planetengötter in seinem Mythologischen Lexikon, III, S. 2518ff. Eine Übersicht über die Verbreitung der heiligen Sieben bei Natur- und Kulturvölkern gibt Ferd. von Adrian, Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker, Mitteilungen der Anthropol. Ges. in Wien, Bd. 31, 1901, S. 225ff.

[2]) Hinsichtlich der Plejaden vgl. oben S. 512.

[3]) Roscher, Abh. der sächs. Ges. der Wiss., Phil.-hist. Klasse, Bd. XXVI, Nr. I, 1907. Dazu besonders mit Rücksicht auf das Verhältnis zur Sieben- und Zehnzahl, ebenda Bd. XXI, 1903, Nr. IV, und Bd. XXIV, 1906, Nr. I.

namentlich indogermanischen Völkern, nach der gleichen Richtung[1]). In Glauben und Kult spielt hier in früher Zeit neben der Drei die Neun eine wichtige Rolle. Nicht selten treten auch beide in Verbindungen auf. So teilt die Theosophie der sibirischen Tungusen den Kosmos in $3 \cdot 9 = 27$ Reiche, von denen neun der Finsternis, 18 dem Licht (Erde und Himmel) angehören, und das Weltbild Anaximanders gibt dem Radring, auf dem sich die Sonne bewegt, das 27fache des Erddurchmessers, während die Höhe der Erdscheibe $^1/_3$ ihres Durchmessers beträgt[2]). Wie die Drei, so ist daher auch die Neun wahrscheinlich an vielen Orten unabhängig entstanden, wenngleich die Motive zu ihrer Bevorzugung weniger mannigfaltige gewesen waren und der Ausgangspunkt vielleicht einzig und allein in jener primitiven Dreiteilung des Monats lag, die noch nicht die ganze Dauer desselben, sondern nur die Zeit der Sichtbarkeit des Mondes benutzte. Dazu kam dann wohl außerdem der Einfluß der Drei in der Verdreifachung $3 \cdot 3 = 9$, die noch in der Zahlenmystik späterer Zeiten wiederkehrt. Doch ist die Heiligkeit der Neun im Laufe der Zeiten mehr und mehr geschwunden, und die Siebenzahl ist, wie in der Monatseinteilung, so in den weiteren Übertragungen meist an ihre Stelle getreten. Auch diese Übertragungen haben sich am mannigfaltigsten offenbar innerhalb der babylonisch-assyrischen Kultursphäre gestaltet, wo sie von früh an nicht nur die Neun, sondern, abgesehen von den alten Göttertriaden, selbst die Drei zurückdrängten. Wie die Babylonier die Sieben auf die Planeten, die Plejaden und noch auf einige andere Sternbilder übertrugen, so wenden sich ihre Beschwörungstexte vorzugsweise an sieben mit Namen aufgezählte Gottheiten. Siebenmal werden Gebete und Beschwörungen wiederholt, wenn nicht zur Sicherung des Begehrten auch diese Zahl noch überschritten wird. Siebenfache Opfer, Reinigungen, Feste und Fristen kehren überall wieder. Auch die Verbindung der sieben Planeten mit den sieben Hauptgöttern ist sichtlich babylonischen Ursprungs. Der so sich bildende engere Kreis von sieben Göttern verlieh dann

---

[1]) Vgl. K. Weinhold, Die mystische Neunzahl bei den Deutschen, Abhandlungen der Berliner Akademie, 1897.

[2]) Vgl. H. Diels, Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 10, S. 228 ff. Sibyllinische Blätter, 1890, S. 41. Über die Neunzahl im griechischen Kultus Rohde[3] Psyche, I, S. 232.

weiterhin der Siebenzahl die Bedeutung einer allumfassenden Gesamtheit, eines heiligen Ganzen, daher die babylonische Astrologie die Siebenzahl zugleich zu einem Symbol des Kosmos erhob, den sie auch in ihrem siebenstufigen Turmbau zu veranschaulichen suchte. Von da aus war nun die Heiligung der Zahl als solcher gegeben. Als die Gesamtheit der Götter, als das Ganze des Kosmos und als die Zusammenfassung aller in Beschwörungen und Opfern kundzugebenden Wünsche wird diese Zahl selbst zum Ausdruck der höchsten Kraft und der äußersten Steigerung, deren überhaupt ein Begriff fähig ist[1]. So übertrug man denn auch die Sieben womögich auf alles, was überhaupt eine Gliederung in mehrere Teile oder Unterbegriffe zuläßt: es gibt sieben Himmelszonen und Weltteile, sieben Flüsse, Winde und Metalle, sieben Farben und Töne usw[2]. Diese einzelnen Reihen suchte man dann wieder zu kombinieren: jedem Gott entspricht ein Metall, jedem Metall eine Farbe usw., Beziehungen, die noch in die mittelalterliche Astrologie und Alchemie hereinreichen. Aus dieser Überfülle der Anwendungen der Siebenzahl sind immerhin nur einzelne auf die andern Völker und besonders auch auf die des Westens übergegangen. Doch ist dies gerade bei den Ausgangs- und Endpunkten jener Reihe geschehen: bei der siebentägigen Woche, den sieben Planeten und ihren Göttern und den allerdings erst in neubabylonischer Zeit entstandenen sieben Himmeln; sowie auf der andern Seite bei den sieben Farben und Tönen, die bis zum heutigen Tage für die Farben des Sonnenspektrums und für die Töne der siebenstufigen Oktave stehen geblieben sind. Doch haben in diesem letzteren Fall wohl erst die Pythagoreer den weiteren wichtigen Schritt getan, daß sie nach der Länge der Saiten des Heptachords die sieben Töne auf eine quantitative Gesetzmäßigkeit zurückführten, die sie nun auch auf die Entfernungen der sieben Planetensphären übertrugen. Ihre Idee der »Sphärenharmonie« bildete so in doppelter Beziehung einen Übergang von der noch in der reinen Zahlenmystik befangenen babylonischen Astrologie zur Idee der mathematischen Gesetzmäßigkeit der Naturerscheinungen: erstens sind sie die ersten, die die Herrschaft der Zahl in den irdischen Erscheinungen

[1] Hehn, a. a. O. S. 16 ff.

[2] Jensen, Kosmologie der Babylonier, dass. Winckler, Die Weltanschauung des Alten Orients, S. 522 ff.

tatsächlich nachzuweisen suchten, und zweitens beginnt bei ihnen überhaupt zum erstenmal der Zahlzauber der altorientalischen Astrologie dem Gedanken einer den Kosmos beherrschenden universellen Gesetzmäßigkeit zu weichen. Es ist ein ähnlicher Schritt, wie ihn die Hippokratiker taten, als sie die alte, von den Babyloniern, Ägyptern und Indern nie überwundene Zaubermedizin durch eine naturwissenschaftliche Auffassung der Krankheiten wie der Heilkräuter zu ersetzen begannen, und es geschah in der Fortführung des pythagoreischen Weltbildes, daß Plato und Eudoxos das Prinzip der Zusammensetzung der Bewegungen auf die kosmischen Bewegungen anwandten, und Hipparch die Präzession der Tag- und Nachtgleichen exakt bestimmte. So sind die Babylonier die Begründer der Astrologie, die Griechen aber die der wissenschaftlichen Astronomie geworden. Nach den allgemeinen Gesetzen geistiger Entwicklung mußte freilich die Astrologie ebenso der Astronomie wie die Zaubermedizin der wissenschaftlichen Heilkunde vorausgehen[1]).

Mit dem Ursprung der Sieben hängt, wie oben schon angedeutet, die der Zwölf als einer heiligen Zahl nahe zusammen. Denn beide, die Siebenerwoche wie die Jahresteilung in zwölf Monate, gehen insofern auf eine gemeinsame Quelle zurück, als ihnen das Streben zugrunde liegt, Mondlauf und Sonnenlauf zu einander in Beziehung zu bringen. Freilich scheitert dieses Streben schließlich notwendig an der Unmöglichkeit, die gesuchte Übereinstimmung wirklich herzustellen. Doch ist diese für die Anfänge astronomischer Beobachtungskunst immerhin groß genug, um den Gedanken an die Existenz einer solchen Harmonie zwischen dem Lauf beider Gestirne nicht aufzugeben. So entstehen die fortwährenden Versuche, durch Einschaltungen am Ende des Jahres die Differenz zwischen dem aus der Addition der 12 Mondumläufe entstehenden Jahr und dem wirklichen Sonnenjahr auszugleichen, Versuche, die mit dem Sieg des wirklichen Sonnenjahrs und der Einführung einer unabhängig vom Mondlauf festgestellten Monatsgröße geendet hat. In engem Zusammenhang mit diesen Bestrebungen stehen die schon in früher Zeit beginnenden, aber spät erst zur Vollendung gelangten Versuche zur Feststellung des Gangs

---

[1]) Hinsichtlich der Bedeutung der heiligen Zahlen für Entstehung der Tonleiter vgl. Teil I, S. 446 ff. (2. Aufl. Bd. 3, S. 473 ff.).

der großen Gestirne durch ihre Orientierung nach bestimmten Sternbildern, dem von den Babyloniern zuerst eingeführten System der zwölf den Monaten entsprechenden Bilder des Tierkreises[1]). Indem aber auch bei dieser Substitution die alte Zwölfzahl der Monate festgehalten wurde, hat diese ihre Bedeutung als heilige Zahl durch alle Zeiten bewahrt, wenn sie auch als solche hinter der Sieben- und Dreizahl zurücksteht. Sie begegnet uns in den Zwölfgöttersystemen der Griechen und Römer, in den zwölf Stämmen Israels, den zwölf Söhnen Jakobs, den zwölf Jüngern Jesu. So ist die Zwölf überhaupt zu der herkömmlichen Zahl geworden, zu der man eine Personengruppe, auch wo diese nicht rein legendaren Ursprungs ist, mit Vorliebe abrundet.

h. Die heiligen Zahlen der Neuen Welt.

Stehen so in der Alten Welt die Sieben und die Zwölf als heilige Zahlen von wahrscheinlich singulärem Ursprung der Drei und der Neun als solchen von allgemeinerem gegenüber, so liegt nun aber darin gleichwohl noch keineswegs eingeschlossen, daß deshalb die letzteren, ähnlich wie manche andere mythische Motive, über alle Länder und Völker der Erde verbreitet wären. Vielmehr ist es höchst bemerkenswert, daß in allen den magischen Bedeutungen, in denen in der Alten Welt die Drei die herrschende Zahl ist, bei den Ureinwohnern der Neuen Welt die Vier die gleiche Rolle spielt. Wo man zu einer Vervollständigung derselben greift, da ist dann in der Regel nicht die Neun, sondern die Sechs die nächstheilige Zahl. Wo also der Babylonier und Ägypter drei Götter zu einer Einheit zusammenfaßt, da wählt der Indianer vier. Führt jener ein Gebet, eine Beschwörung, eine Zauber- oder Reinigungszeremonie dreimal aus, so geschieht dies hier viermal usw. Diese Herrschaft der Vier erstreckt sich von den Eskimos im Norden bis zu den Natur- und Kulturvölkern des Südens, unter denen die alten Inkas das Viersystem am konsequentesten über alle Gebiete des Kultus, des öffent-

[1]) Über die interessante, hier aber zu weit abliegende Frage der Entstehung des Tierkreises vgl. F. Boll, Sphära. Neue griech. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder, 1903, S. 181 ff. und über den Zusammenhang der Zeichen mit dem babylonischen Idzdubar-(Nimrod-)Mythus A. Jeremias in Roschers Mythol. Lexikon, II, S. 817 f.

lichen und privaten Lebens ausgedehnt hatten [1]). Der Ursprung dieser heiligen Zahl tritt uns deutlich in den Kultzeremonien vieler Puebloindianer und mancher nordamerikanischer Stämme entgegen. Bei ihnen sind es die vier Hauptrichtungen der Winde und des von ihnen abhängigen Zugs der Wolken, von denen die Heiligung der Vierzahl ausging. Nun sind natürlich die vier Windrichtungen subjektiv nach den vier Richtungen des menschlichen Körpers orientiert: die Unterscheidung von vorn und hinten, von rechts und links ist es ja, die auch die Gegenstände nach vier Hauptrichtungen unterscheiden läßt. Dazu kommen dann als objektive Motive der Auf- und Untergang der Sonne und die Beziehung gewisser Winde zum Wechsel der Witterung. Mit Ost und West, den Richtungen des Sonnenlaufs, sind auch Nord und Süd gegeben. Vor allem in den regenarmen Gebieten der Pueblolänger wendet sich daher bei den Kultfesten der Indianer nach Sonnenaufgang, um die Wind- und die Wolkengötter auzurufen. Dazu tritt endlich als eine weitere Scheidung die von oben und unten, von Himmel und Erde oder Unterwelt. So richten die Priester und die Kultgenossen der Medizingesellschaften Neu-Mexikos ihre Gebete und Beschwörungen nicht nur nach Norden und Süden, sondern auch nach dem Zenith und dem Nadir [2]). Bei den großen Kultfesten der Navajos wiederholt sich die Vierzahl in ermüdender Einförmigkeit: vier große Schwitzhäuser werden an vier aufeinanderfolgenden Tagen gebaut, jedes ist auf 4 Pfählen errichtet und 400 Fuß von dem Hauptraum entfernt, vier Rohre werden auf einen Altar gelegt, aus denen Kranke, die Heilung suchen, die Medizin zu nehmen haben usw. Auf der großen den Festplatz schmückenden Sandzeichnung, die den Kosmos darstellt, erblickt man vier mit ihren Köpfen nach den vier Himmelsrichtungen gekehrte männliche Gottheiten und inmitten des von ihnen umschlossenen Raumes vier Götterpaare, wieder mit den Häuptern nach den vier Himmelsrichtungen gekehrt. Daneben kommen Göttergruppen zu 6, 3 und 7 vor, jedoch

[1]) Eine kurze Zusammenstellung dieser in der amerikanischen Ethnologie und Geschichte überall wiederkehrenden Heiligung der Vier gibt D. G. Brinton, The Myths of the New World[3], 1905, p. 83 ff. Über die andern Zahlen, namentlich die Drei, Sieben und Neun, die für die Frage der Wanderung von besonderem Interesse sind, vgl. neben andern, unten zu erwähnenden Angaben Cyrus Thomas, Numeral Systems of Mexiko and Central Amerika, Ethn. Rep. XIX, 2, 1900, p. 859 ff.

[2]) M. C. Stevenson, Ethn. Rep. XI, 1894, p. 122 ff., Taf. 23.

in sehr viel geringerer Zahl[1]). Dabei scheint aber hier die Sieben ebenfalls auf die Richtungen des Raums zurückzugehen, indem zu den sechs Weltrichtungen das Zentrum, in welchem sie sich durchkreuzen, hinzugenommen wird. Doch kann dies natürlich ebenso gut als eine Angliederung der eingewanderten Zahl an die einheimische Sechs, wie als eine selbständige Entstehung gedeutet werden; und im Hinblick auf die relativ geringe Verbreitung der Sieben ist wohl das erste das wahrscheinlichere. Wie in der Alten Welt, so ist dann auch hier die Anwendung der heiligen Zahlen und ihre Übertragung auf alle möglichen Verhältnisse mit der steigenden Kultur eine immer reichere geworden. Vier mythische Brüder feierte die Legende der Azteken wie der Inkas als Kulturbringer. Vier Götter stehen nach dem Mythus der Mayas an den Enden der als Viereck gedachten Welt, um den Himmel zu halten. Das Kreuz, das die ersten Missionare in den Tempeln von Peru und Mexiko in Erstaunen setzte, hat den gleichen Ursprung: es repräsentiert mit den vier Weltrichtungen die vier Hauptgötter. Daneben fehlen auch bei diesen Kulturvölkern die heiligen Zahlen der Alten Welt, die Drei, die Sieben und die Neun, nicht ganz. Immerhin treten sie doch weit zurück. Auch hier überwiegt daher die Wahrscheinlichkeit, daß sie eingewandert sind, was ja schon für die vorkolumbische Zeit keineswegs ausgeschlossen ist[2]).

---

[1]) J. Stevenson, Ethn. Rep. VIII, 1891, p. 235 ff. Bild des Kosmos Taf. 121, p. 262. Gruppen zu drei Göttern Taf. 123, zu sieben Taf. 122. Ebenso Gruppen zu sieben Göttern bei einigen Siouxstämmen, J. O. Dorsey, Ethn. Rep. XI, 1894, p. 372. Es kommt dabei wie bei andern Analogien mit den Mythen der Alten Welt in Betracht, daß neben den Völkern des mexikanischen Golfs am frühesten die Irokesen und die ihnen benachbarten östlichen Stämme der europäischen Einwirkung zugänglich geworden sind, und daß bei den gleichen Stämmen unverkennbar auch jene heiligen Zahlen der Alten Welt am häufigsten vorkommen. Aber auch die hierher gehörigen Erscheinungen bei entlegeneren Völkern, wie z. B. das von G. Dorsey bei den Pawnee aufgezeichnete Märchen von sieben Geschwistern, die in die Plejaden verwandelt wurden, weisen zum Teil direkt auf eine altweltliche Einwanderung hin (Dorsey, The Pawnee, p. 489).

[2]) Es ist wohl möglich, daß der eigenartige Kalender der Mayas, der dereinst den ganzen mexikanischen Kulturkreis beherrscht hat, mit diesen Verhältnissen zusammenhängt. Der Mayakalender hat nämlich ein reines Sonnenjahr, dessen Teile ohne jede Rücksicht auf den Mondlauf bestimmt sind. Das Jahr zerfällt in 18 solche »Monate« zu je 20 Tagen, denen am Schluß 5 Tage zugezählt werden, eine Einrichtung, die einigermaßen an die Entstehung des Lustrums der Römer erinnert (siehe

Werfen wir einen Rückblick auf die Gesamtheit dieser Erscheinungen, so läßt sich wohl von keiner einzigen der heiligen Zahlen

---

oben S. 532). Die 20 Tage, deren jeder durch ein bestimmtes Bildzeichen charakterisiert ist, sind offenbar der ehemals bei diesen Völkern herrschenden Vigesimalzählung entnommen. Außerdem besteht aber eine fortlaufende Zählung in Gruppen von je 13 Tagen, für die die ersten 13 Zahlzeichen verwendet werden. Nun ergibt sich, daß bei einer solchen doppelten Einteilung in 20 Bilder oder Namen und in 13 Ziffern nach je einer Periode von 260 Tagen die gleiche Ziffer wieder auf denselben Namen fällt, wobei sich dann diese 260 Tage in 5 Gruppen von 52 Tagen zerlegen lassen. Dagegen trifft die gleiche Ziffer mit demselben Namen und zugleich mit demselben Tag des Jahres erst nach 52 Jahren zusammen. Demnach scheint bei den alten Mexikanern und den Mayas von Guatemala die Zahl 52 sowohl für die Tages- wie für die Jahresperiode eine magische und rituelle Bedeutung besessen zu haben: die Tagesperiode als Opfer-, die Jahresperiode als Weltperiode. Daß bei der Entstehung dieses Kalenders neben dem Vigesimalsystem die heiligen Zahlen eine Rolle gespielt haben, ist danach nicht zu bezweifeln. Dunkel ist zunächst nur, wie die Zahl 13 zu ihrer Bedeutung gekommen ist. Förstemanns Hereinziehung der Siebenzahl, für die in dem Kalender selbst keine Anhaltspunkte gegeben sind, erscheint allzu unsicher (Förstemann, Erläuterungen zur Mayahandschrift der Bibliothek zu Dresden, 1886. Cyrus Thomas, Mayan Calendar Systems, Ethnol. Rep. XIX, 2, 1900, p. 733 ff.). Vielleicht läßt sich der Ursprung samt dem Verhältnis der nebeneinander hergehenden Tageszählungen folgendermaßen deuten: Bei der ursprünglichen Tageszählung der Mayas blieb das Jahr überhaupt außer Rücksicht. Für dieses mochten etwa, wie es noch jetzt bei primitiveren Völkern geschieht, die Punkte der Frühlings- und Herbstsonnenwende genügen. Die Tageszählung erstreckte sich aber nur über die Zeit eines Mondumlaufs, die nach dem Vollmond in zwei gesondert gezählte Hälften geteilt war: in die Tage des zunehmenden und in die des abnehmenden Mondes. Fiel der beide Hälften scheidende, bei primitiven Völkern besonders geheiligte Vollmondstag, der einer in gewissem Umfang immerhin schon stattfindenden Monatszählung dienen mochte, hinweg, so ergab sich $13 + 1 + 13 = 27$ d. h. die Zahl der Tage des siderischen Monats. Als dann die Priester eine Jahreseinteilung erfanden, teilten sie zunächst das Jahr nach dem landesüblichen Vigesimalsystem in Gruppen von 20 Tagen, deren sich 18 nebst einem Rest von $5 = {}^{20}/_{4}$ Tagen ergaben. Indem nun diese ausschließlich vom Sonnenlauf abhängige Zählung mit ihren für die 20 Tage einer Gruppe eingeführten Namen bzw. Bildern die ältere Mondzählung, wahrscheinlich nicht ohne den Einfluß der sich wandelnden mythologischen Motive, verdrängte, ohne doch die Zählung nach den 13 Ziffern selbst zu verdrängen, ging diese letztere nach dem Vorbild der Bilderzählung in eine »rollende«, d. h. von den ursprünglichen Anfangs- und Endpunkten unabhängig gewordene Zählung über. Daraus entstand dann die Periode von 260 Tagen, die in 5 Teile geteilt die Unterperiode von 52 Tagen ergab. Diese bildete mit der großen Periode von 52 Jahren, nach deren Ablauf jedesmal Tagesziffer, Tagesname und Jahrestag zusammenfielen, eine Koinzidenz, der eine solche mit Zahlenmystik verwebte Zeitrechnung natürlich eine besondere Bedeutung beilegen mußte. Dies spricht sich denn auch darin aus, daß die Azteken die Periode von 52 Jahren als eine Art Weltjahr betrachteten, nach dessen Ablauf eine große Weltkatastrophe erwartet wurde. Spuren einer einstigen Zweiteilung des Monats, wie sie die hier an-

behaupten, daß sie etwa in ähnlichem Sinne Allgemeingültigkeit besitze wie die Vorstellungen von der Psyche in Atem und Traumbild oder von den Dämonen der Winde, der Einöden u. dgl. Selbst die Drei, soweit sich auch ihre Heiligkeit erstrecken mag, tritt in großen Gebieten der Neuen Welt ganz gegen die Vier zurück, die sich ihrerseits in der Alten keine erhebliche Geltung erringen konnte. Ähnliches gilt von der Sieben und der Neun. Unter diesen Zahlen haben einzelne, wie die Sieben, allem Anscheine nach einen singulären, andere, wie die Drei und wahrscheinlich auch die Neun, einen generelleren Ursprung. Ebensowenig läßt sich aber sagen, daß eine bestimmte heilige Zahl von einer bestimmten Anschauung, etwa von einer zeitlichen, ausgegangen sei. So hat die heilige Drei sichtlich mehrere ganz verschiedene Ursprungsmotive, die sich mindestens unter drei allgemeine Gesichtspunkte ordnen lassen. Die Sieben ist zwar in der Alten Welt wahrscheinlich von der Monatseinteilung ausgegangen; aber in der Neuen, mag sie hier nur assimiliert oder unabhängig entstanden sein, liegen ihr jedenfalls die vier Himmelsrichtungen mit ihren drei Ergänzungen, Oben, Unten und Zentrum, also rein räumliche Motive, zugrunde. So bleibt als das allen Völkern Gemeinsame nur dies, daß überhaupt die Neigung besteht, gewissen Zahlen eine heilige Bedeutung zuzuschreiben. Wohl muß die Stufe der primitivsten Kultur einigermaßen überschritten sein, wenn dieser Gedanke überhaupt aufkommen soll. Doch sobald die Zahlen eine erhebliche praktische Bedeutung gewinnen, entsteht er, und von da an greifen nun mystische Heiligung der Zahl und praktische An-

---

genommene Entstehung der 13 voraussetzt, haben sich übrigens noch bei vielen Kulturvölkern der Alten Welt, besonders in der Sitte, die Tage in der ersten Monatshälfte aufsteigend, in der zweiten absteigend zu zählen, erhalten (Usener, Dreiheit, S. 333 f.). Es ist klar, daß dabei der Vollmond das halbierende Mittelglied bilden mußte, das, weil sich in ihm beide Zählungen begegneten, leicht überhaupt aus der Zählung der Tage herausfallen konnte. Unter den weiteren Komplikationen, die durch die Gruppierung nach der Vier- und der Fünfzahl in diesem System entstehen, und die wahrscheinlich nur eine mystisch-rituelle Bedeutung besitzen (vgl. die Tabellen bei Cyrus Thomas, a. a. O. p. 702 ff.), sind noch einige von Preuß aus mexikanischen Bilderschriften angeführte bemerkenswert, die neben der Vier auch die Sieben und die Neun zur Herstellung von Zyklen verwenden (Preuß bei Roscher, a. a. O. S. 80), Zahlenspekulationen, die übrigens ganz den Eindruck erwecken, als sei hier der Versuch gemacht worden, diese dem Kalendersystem ursprünglich nicht homogenen, also wahrcheinlich von außen zugeführten heiligen Zahlen demselben zu assimilieren.

wendung fortwährend ineinander ein. Insbesondere ist es aber die Vielseitigkeit und Mannigfaltigkeit der Anwendungen, die neben allgemeinen ästhetischen und teleologischen Motiven einzelnen Zahlen einen Vorzug vor andern verschafft. Darin liegt dann zugleich der Grund, weshalb die heiligen Zahlen selbst wieder eine Stufenfolge der Heiligkeit zu bilden pflegen, und weshalb sie in dieser Beziehung in einen gewissen Wettstreit miteinander treten oder auch im Wandel der dominierenden Motive einander verdrängen können, wie das besonders bei den Kulturvölkern der Alten Welt das allmähliche Zurücktreten der Neun hinter der siegreichen Sieben und dann teilweise wieder das der letzteren gegenüber der alle andern in ihrer Heiligkeit überdauernden Drei zeigt.

Was aber in diesem Wandel der Erscheinungen als konstante Bedingung zurückbleibt, ist dies, daß der Vorgang der Heiligung stets ein Zusammentreffen subjektiver und objektiver Motive verlangt, wie ja das Zählen selbst schon Objekte voraussetzt, die gezählt werden, und die Verbindung dieser Objekte im Denken. Diese Bedingungen steigern sich nun bei der Entstehung einer heiligen Zahl auf beiden Seiten: auf der objektiven, indem mit der Erweiterung ihrer Anwendungen die Motive ihrer Bevorzugung wachsen, auf der subjektiven, indem bei ihr spezifische intellektuelle und ästhetische Wertgefühle die Verbindung der in der Zahl zusammengefaßten Objekte begleiten. So bildet schon die fortwährende Wiederholung der Sieben in der Abzählung der Wochentage, wie sie ursprünglich durch die Vierteilung des Lichtwandels der Mondscheibe hervorgerufen wird, ein äußerst wirksames objektives Mittel zur Hebung des Bedeutungsinhaltes dieser Zahl. Daß die Siebenzahl der Planeten dem gleichen Zahlenschema sich fügt, und daß weiterhin gewisse Sternbilder, wie die Plejaden, ihm nahe genug kommen, um es gleichfalls anzuwenden, erhöht diese Wirkung. Damit beginnt dann aber das subjektive Motiv ästhetischer und teleologischer Befriedigung an der dieser Ordnung gehorchenden Mannigfaltigkeit der sichtbaren wie der unsichtbaren Welt wirksam zu werden. Die sieben Himmel und die sieben Höllen, die sieben Weltreiche und die sieben Weltalter, schließlich die sieben Metalle, die sieben Farben und die sieben Töne: sie alle sind Rückstrahlungen jenes zuerst von außen empfangenen Motivs, die die Herrschaft der Siebenzahl und den an sie gebundenen

Eindruck steigern, um mehr und mehr der Zahl selbst einen magischen und mystischen Wert zu verleihen. Alle diese objektiven und subjektiven Motive sind es zugleich, die ebensowohl die spontane Entstehung der Heiligkeit ermöglichen, wie sie in andern Fällen, wo sie von außen zugeführt wird, ihre Assimilation unterstützen. Auf diese Weise bilden schließlich die heiligen Zahlen besonders deutliche Belege für eben diesen Zusammenhang der Wanderfähigkeit der Mythen mit der ihnen entgegenkommenden Aufnahmefähigkeit und der letzteren wieder mit der Kraft ihrer spontanen Entstehung. Sie zeigen, wie diese Trias psychischer Motive eigentlich immer verbunden sein muß, wenn irgend ein mythisches Gebilde eine weitergreifende Bedeutung gewinnen soll. Mag dieses Zusammenwirken die Entscheidung der Frage, ob das eine oder das andere stattgefunden habe, erschweren: es nimmt ihr auf der andern Seite einen Teil der Bedeutung, die man ihr vom Standpunkt der Wanderhypothese aus beigelegt hat.

IV. Die Jenseitsvorstellungen.

1. Allgemeine Entwicklung der Jenseitsvorstellungen.

Die Vorstellung von einem »Jenseits«, von einer Welt, die in einer unter gewöhnlichen Verhältnissen dem Menschen unzugänglichen Ferne liegt, in die er aber auf irgend einem ungewöhnlichen Wege nach dem Tode oder ausnahmsweise auf kürzere Zeit auch schon während seines Lebens gelangen kann, ist, wenn nicht eine allgemeingültige, doch eine so weit verbreitete, daß sie zu den regelmäßigsten Bestandteilen mythologischer Vorstellungen gezählt werden kann. Sie bildet aber zugleich ein wichtiges Mittelglied zwischen den beiden in den letzten Kapiteln betrachteten Gruppen mythologischer Gebilde, zwischen den Seelenvorstellungen und dem Naturmythus, denen sie im Grunde gleichzeitig angehört. Denn einerseits wird das Jenseits als ein Teil der Natur gedacht, als ein Land auf der Erde, über oder unter der Erde; anderseits aber gilt es als der Ort, zu dem die Seelen nach dem Tode gelangen, oder zu dem sie während des Lebens zeitweise entrückt werden können. Immerhin bleibt innerhalb

dieser Zwischenstellung die Naturseite die vorwaltende, weil die Formen, in denen das Jenseits vorgestellt, und die mythologischen Bilder, mit denen es von der Phantasie ausgestattet wird, durchaus dem sonstigen Rüstzeug naturmythologischer Vorstellungen entlehnt sind.

Wie die Seele selbst, als deren künftiger oder zeitweiser Aufenthaltsort das Jenseits gilt, den nächsten Schauplatz ihrer Wirksamkeit im Diesseits, im wirklichen Leben hat, so spiegelt sich nun auch in den Vorstellungen vom Jenseits naturgemäß überall nur das Diesseits mit seinen Freuden und Leiden und mit der äußeren Naturumgebung, die der irdischen Welt angehört. Nur ist diese jeweils nach den Affekten der Hoffnung und Furcht, der Liebe und des Hasses, die an das eigene oder an ein fremdes Geschick geknüpft sind, phantastisch umgestaltet. Darin liegt ein frühe schon wirksam werdendes Motiv zur Vervielfältigung dieser phantastischen Bilder, die nach eben jenen Affekten voneinander geschieden werden. Wenn in der diesseitigen Welt in buntem Wechsel Gutes und Schlimmes sich mischen, so weisen daher die Vorstellungen vom Jenseits einem jeden der beiden Grundrichtungen menschlicher Affekte ihr besonderes, von dem andern abgesondertes Reich an, und in der Weiterführung dieser Scheidung pflegt es dann auch noch innerhalb jedes der beiden Hauptgebiete des Jenseits an Abstufungen und Unterabteilungen nicht zu fehlen. So wird dieses auf der Höhe seiner Ausbildung zu einer kaleidoskopartig vervielfältigten und gesteigerten Kopie der Wirklichkeit, bei der jedes Bild aus dieser die Züge herausnimmt, die einer bestimmten Gefühlsrichtung und der ihr eigenen Wertabstufung entsprechen. Aber die höchste Differenzierung der Jenseitsvorstellungen bildet dabei doch nur einen mittleren Höhepunkt zwischen einer auf- und einer absteigenden Entwicklung. Wo wir überhaupt auf einer frühen Stufe geistiger Kultur Vorstellungen von einem Jenseits begegnen, ohne daß der gerade hier oft wohlbegründete Verdacht äußerer Beeinflussung naheliegt, da sind solche Vorstellungen nicht bloß überhaupt unsicher, sondern sie lassen insbesondere auch eine Differenzierung nach bestimmten Affekten vermissen. Wo dagegen umgekehrt die spätere religiöse Entwicklung die mythologischen Hüllen abzustreifen sucht, die den Kern religiöser Vergeltungsvorstellungen umgeben, da wird dieses seines phantastischen Schmucks beraubte Bild des Jenseits nicht nur wiederum un-

bestimmt, sondern es gehen ihm auch abermals die unterscheidenden Farben verloren, in denen es die Phantasie auf jenem Höhepunkt erblickte, wo der Mythus noch frei sich entfalten konnte. So ist in den Jenseitsvorstellungen die alle Mythenentwicklung beherrschende Scheidung in eine auf- und eine absteigende Phase besonders deutlich zu erkennen. Diese Scheidung wird eben hier schon um deswillen eine so augenfällige, weil die jenseitige Welt das Gebiet ist, auf dem die mythenbildende Phantasie am freiesten, ungehemmt durch die Schranken der umgebenden Wirklichkeit, sich ergehen kann. Nur bleibt sie natürlich auch hier an den Vorrat einzelner Vorstellungselemente gebunden, den ihr diese Wirklichkeit zur Verfügung stellt.

Nicht bloß in dieser letzten, den Erzeugnissen des Mythus wie der Kunst unabänderlich anhaftenden Abhängigkeit, sondern auch in den Gebieten, die der Mythus dem Jenseits anweist, und in dem Verhältnis, in das er es zu der umgebenden Welt bringt, erscheint aber diese ganze Entwicklung als ein Weg, der im Diesseits beginnt, dann in immer weitere, die äußersten Leistungen der Einbildungskraft herausfordernde Fernen führt, um schließlich wieder im Diesseits zu enden. Freilich ist dabei dieses Diesseits selbst ein anderes geworden. War es in jenen Anfängen ein von der Sorge für die augenblickliche Not umdrängtes Dasein gewesen, in dem der Mensch sein eigenes Hoffen und Fürchten in den ihn umgebenden dämonischen Geistern der Toten verkörpert sah, so sucht er schließlich die Ideale, die er sich auf jenen Wanderungen der Phantasie in einer übersinnlichen Welt errungen, in die umgebende Wirklichkeit hineinzutragen, um in dem geistigen, durch kein mythologisches Bild zu erschöpfenden Gehalt dieser Wirklichkeit bereits ein Jenseits zu sehen. So ist es der geistige Inhalt der Welt selbst, der in seinem unerschöpflichen Sein und Werden in jedem Augenblick zu dem Diesseits ein Jenseits fordert, das in einer zukünftigen Wirklichkeit zum Diesseits werden soll.

Von den drei Hauptabschnitten, in die sich so die Entwicklung der Jenseitsvorstellungen zerlegt, tritt uns die erste, die ihrem wesentlichen Inhalte nach noch ganz im Diesseits liegt, vornehmlich unter Bedingungen entgegen, die infolge der Richtung alles Sinnens und Denkens auf die fortdauernde Wirksamkeit der Seelen Verstor-

bener in der Umgebung der Lebenden zunächst eine hemmende Wirkung auf die Entwicklung der Jenseitsidee ausüben. Natürlich finden sich solche Hemmungen am häufigsten bei primitiveren Völkern, von denen sich daher im allgemeinen sagen läßt, daß, je ausgeprägter bei ihnen die Erscheinungen des Animismus hervortreten, um so weniger irgendwelche Jenseitsvorstellungen aufkommen. Das ist an sich begreiflich genug. Wo der Glaube herrscht, daß die Seele des Verstorbenen entweder unmittelbar in einen andern Menschen, ein Kind oder einen Verwandten übergehen könne, oder daß sie als schützender oder schädlicher Dämon in der Nähe weiterlebe, oder wo sich endlich auch solche Anschauungen bereits zu einem Ahnenkult zu entwickeln beginnen, bei dem die Geister der Vorfahren ebenfalls noch in der Nähe hausend gedacht werden, da fehlen die Angriffspunkte für eine irgend zusammenhängende Entwicklung von Vorstellungen über künftige Aufenthaltsorte der Seele. Nicht minder gehören zu solchen hemmend auf den Jenseitsglauben einwirkenden Motiven die Vorstellungen von der »Buschseele« oder von andern Schutzdämonen, die in der Umgebung ihren Sitz haben[1]. In allen diesen Erscheinungen spiegelt sich eine so sehr im Diesseits bleibende Richtung der Vorstellungen, daß das Jenseits höchstens in unsicher verschwimmenden Umrissen durchscheint, falls nicht eine Zuwanderung äußerer, dem einheimischen Animismus fremder Vorstellungen stattgefunden hat. Aber so bezeichnend es ist, daß die Gebiete Melanesiens und Innerafrikas, in denen die Erscheinungen des primitiven Animismus in Kultus und Sitte besonders stark hervortreten, auch in der Ausbildung der Jenseitsvorstellungen am meisten zurückgeblieben sind, so würde es nichtsdestoweniger verfehlt sein, wollte man im Hinblick auf diese Verhältnisse die mangelnde Ausbildung solcher Vorstellungen überhaupt als ein Symptom niedrigstehender Kultur betrachten. Vielmehr hat unverkennbar auch bei jenen Völkern von hoher Kultur, bei denen der primitive Animismus zu einem hoch ausgebildeten Ahnenkult entwickelt ist, dieser die gleiche Tendenz aus dem primitiven Seelenkult herübergenommen und beibehalten. So gewinnt die chinesische und unter ihrem Ein-

[1]) Über die hierher gehörigen animistischen Vorstellungen vgl. Teil II, S. 148ff., über die Buschseele, ebenda S. 245, über den der Buschseele ähnlichen »Steinwächter« bei den Ewestämmen J. Spieth, Die Ewestämme, S. 840.

fluß die japanische Lebensanschauung ihr eigenartiges, erst später zum Teil unter dem Einfluß des eingewanderten Buddhismus etwas verändertes Gepräge wesentlich durch den herrschenden Ahnenkult. Die Vorstellung von dem Fortleben der Ahnengeister in der Umgebung der Lebenden, in den ihnen geweihten Tempeln oder an der Stätte des Hauses, die ihre Gedächtnistafeln birgt, ist hier so eingewurzelt, daß daneben für eine jenseitige Welt kein Raum bleibt, wenn auch in Verbindung mit dem entsprechend wenig zur Ausbildung gelangten Naturmythus dunkle Himmels- oder Unterweltsvorstellungen anklingen. Für diese dem Ahnenkult lange noch innewohnende Tendenz, die Geister der Verstorbenen in der unmittelbaren Umgebung fortlebend zu denken, sind besonders die in China und Japan einander wesentlich ähnlichen Totenfeste bezeichnend, die auch noch in den buddhistischen Sekten dieser Länder lange erhalten geblieben sind. Da wurden z. B. nach japanischer Sitte die Ahnen zu Tische geladen und auf den Plätzen, die man ihnen anwies, mit allen Zeichen der Ehrfurcht als Anwesende behandelt. Nach der Mahlzeit kam es dann freilich vor, daß die Geister mit Stöcken und Räucherungen wieder fortgetrieben wurden, — eine Mischung von Ahnenverehrung mit uralter Dämonenfurcht, wie sie auch noch in Leichenbräuchen abendländischer Völker nachwirkt[1]).

Zeigen diese und andere Erscheinungen, wie beharrlich solche Vorstellungen vom Fortleben im Diesseits teils im Kultus teils wenigstens in Rudimenten der Sitte noch bei den heutigen Kulturvölkern geblieben sind, so machen es nun nicht minder historische Zeugnisse wahrscheinlich, daß in vielen andern Fällen der später reich entwickelte Jenseitsmythus ein verhältnismäßig spät entstandenes Produkt der Wechselwirkung zwischen Seelenglauben und Naturmythus ist, wobei als tiefere Schicht auch hier die im Diesseits wurzelnden Anschauungen vorangegangen sind. Vor allem gilt das von den Israeliten, bei denen zuerst der Jahwekult die in der Vätersage

---

[1]) Über den Ahnenkult in der chinesischen Volksreligion vgl. J. J. de Groot in Chantepie de la Saussays Religionsgeschichte³, I, 1905, S. 83 ff. und, über die entsprechenden japanischen Toten- und Gedenkfeste R. Lange, ebenda S. 140 ff. Über hierhergehörige deutsche Leichenbräuche E. L. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, I, 1867, S. 171 f. Wuttke, Deutscher Volksaberglaube der Gegenwart, 745 u. a. Dazu oben Teil II, S. 351 ff.

noch nachwirkende Ahnenverehrung zurückdrängte, worauf dann der innere politische Zwiespalt und nach ihm die äußere Unterdrückung jene gewaltige religiöse Reaktion hervorrief, die im Prophetentum ihren Ausdruck fand. So treten denn auch von da an die Jenseitsvorstellungen in die engste Beziehung zu den apokalyptischen Weltuntergangs- und Welterneuerungsmythen, mit denen sie in der weiteren Entwicklung zumeist völlig zusammenfließen[1]). Doch die analoge Entwicklung auf griechischem und wahrscheinlich auch auf germanischem Boden zeigt, daß es sich hier nicht bloß um eine singuläre Erscheinung handelt. Mögen immerhin, wie Erwin Rohde wahrscheinlich zu machen suchte, die homerischen Vorstellungen von einem traurigen Schattendasein im Hades die im Volksglauben lebendigen satter gefärbten Unsterblichkeitshoffnungen nur zeitweise zurückgedrängt haben, für das Verhältnis zwischen Ahnenkultus und Jenseitsglauben ist diese Frage kaum von entscheidender Bedeutung[2]). Denn mag das Seelenland in der großen Masse des Volkes zur Zeit Homers und vor dieser Zeit eine größere Rolle als im Epos gespielt haben, so hat dieser Glaube doch in der spezifischen Form der Jenseitsvorstellungen erst in den noch mehr als die epische Dichtung auf auserlesene Kreise beschränkten Mysterienkulten und der von ihr beeinflußten Philosophie seine Ausgestaltung empfangen. Auch ist es nicht wahrscheinlich, daß der Volksglaube, ehe er diese Läuterung und poetische Weiterbildung im Kult und in der mythologischen Dichtung gewonnen, von jener Vorstellung eines diesseitigen Fortlebens der Seele verschieden war, die überall die Bodenschicht eines solchen Jenseitsglaubens zu bilden scheint.

Nach allem dem sind die Vorstellungen von der Fortdauer der Seele nach dem Tode früher als die vom Jenseits. Zunächst dauert die Seele im Diesseits fort, und dieses Fortleben ist auch der Zeit nach ein beschränktes. Es mag etwa der Dauer der Erinnerung entsprechen, die von dem Toten zurückbleibt. Nach dem Glauben vieler Naturvölker überleben daher Häuptlinge und Könige länger ihren Tod als gewöhnliche Sterbliche, und auch die Anfänge eines Ahnenkultus pflegen sich auf diese Ersten des Volkes zu beschränken. Von den

---

[1]) Vgl. die kurze Übersicht über die älteren israelitischen Anschauungen bei A. Bertholet, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1899.

[2]) Rohde, Psyche³, bes. I, S. 200 ff.

verschiedenen Seelen, die der primitive Seelenglaube unterscheidet, ist es aber ausschließlich die im Traumbild erscheinende Psyche, die, sobald sich Jenseitsvorstellungen ausbilden, in das Totenreich übergeht; und auch damit ist die gelegentliche Rückkehr zu den Lebenden, wie sie ja fortan durch das Erscheinen im Traum sich offenbart, keineswegs abgeschnitten. Charakteristisch für die erste Ausbildung dieser Vorstellungen sind besonders die Traditionen der amerikanischen Naturvölker[1]). Nicht nur hier, sondern noch in der Osirisreligion der Ägypter, in der der Totenkult und das jenseitige Totengericht einen so stark hervortretenden, bereits mit weit ausgesponnenen Vergeltungsmotiven durchsetzten Bestandteil bilden, sind im ganzen die Vorstellungen über das Jenseits entweder noch ganz unbestimmte, oder dieses erscheint einfach als eine Wiederholung des Diesseits. Man treibt dort die gleichen Geschäfte wie hier, man bestellt seinen Acker, besorgt sein Gewerbe, erfreut sich an Jagd und Spiel; und den Reichen und Vornehmen werden nicht nur Geräte und Tiere, sondern auch Sklaven in die Grabkammer mitgegeben, damit sie im Jenseits von ihnen die gleiche Hilfe wie im Diesseits genießen können[2]). Das sind Züge, die, sobald sich überhaupt irgend welche Jenseitsvorstellungen entwickelt haben, in den Leichenbräuchen aller Völker wiederkehren, die aber ihre stärkste Ausprägung naturgemäß bei jenem mittleren Punkt des Weges vom Diesseits zum Jenseits empfangen, wo das letztere als ein unverändertes Spiegelbild des ersteren erscheint.

Zu der allgemeinen Grundlage des Naturmythus und den von den Motiven der Todesfurcht und der Zukunftshoffnung getragenen Vorstellungen von der Psyche kommt nun aber noch ein Drittes: das ist das besondere Gebiet der kosmogonischen Mythen in der ihnen vornehmlich erst in der Dichtung gegebenen phantastischen Ausgestaltung. Vor allem sind es hier die auf dem Boden der allgemeinen kosmogonischen Vorstellungen entstandenen Mythen von dem Untergang und der Neuentstehung der Welt, die fast mit allen den einzelnen Zügen, mit denen sie aus der Hinterlassenschaft einer langen mythologischen Vergangenheit die Dichtung versehen hat, in das Bild

[1]) Vgl. die Zusammenstellung bei Brinton, Myths of the New World³, 1905, p. 271 ff.

[2]) A. Wiedemann, Religion der alten Ägypter, S. 135.

des Jenseits hinüberwandern. So entstehen Jenseitsvorstellungen, wie sie wahrscheinlich zuerst in dieser reichen Fülle die Theosophie der griechischen Orphiker geschaffen, und wie sie dann weiterhin in der hellenistischen Philosophie und schließlich in der gleichzeitigen, von dieser Philosophie und von dem israelitischen Prophetentum beeinflußten jüdischen und christlichen Apokalyptik hervorgetreten sind. Hier hat der Mythus vom Jenseits einen Höhepunkt erreicht, dem andere, analoge Mythenbildungen, z. B. die der Germanen, nur in weitem Abstand sich nähern. Dieser Jenseitsmythus, wie ihn so Griechentum, Judentum und Christentum im Verein geschaffen, ist die höchste Steigerung des Naturmythus und des Seelenmythus zugleich. Er ist eine grandiose Dichtung, die freilich an den Steigerungen ins Bizarre und Unvorstellbare leidet, die sie von den Weltuntergangsmythen überkommen hat, und zu denen der kosmogonische Mythus schon die Anlage in sich trägt. In der Mischung von Mythus und Dichtung, die er bietet, überwiegt aber so sehr die phantastische Dichtung, daß in ihr nur noch in den von der Fülle der Bilder überwucherten Umrissen die allgemeinen mythologischen Grundlagen erkennbar sind, die durch ihr verbreitetes Vorkommen immerhin die allgemeine psychologische Gesetzmäßigkeit auch dieser Entwicklung verraten.

Als eine solche mythologische Grundlage der Dichtungen vom Jenseits, wie sie uns in Dantes großer Schöpfung in allem Wesentlichen als ein der Tradition entnommenes Gemälde entgegentritt, erscheint vor allem die doppelte Projektion des Jenseits in eine unterirdische und in eine überirdische Welt. Es sind die zwei Regionen des Unsichtbaren und doch schon im frühen Mythenmärchen von dem verlangenden Blick Gesuchten, die sich als die einzigen Orte darbieten, in die die Wohnstätten der Toten, sobald ihre Geister nicht mehr auf Erden bleiben, verlegt werden. Doch so klar in den verschiedenen Mythenmärchen von den Wanderungen zum Himmel, zu den Enden der Erde und zu einem Land unter der Erde diese Formen des künftigen Jenseits schon vorgebildet sind, so gelangen sie doch keineswegs gleichzeitig zur Ausbildung, sondern die Unterweltsvorstellungen gehen voran. Ihnen folgt oft erst in beträchtlichem Abstand der Himmel als Aufenthaltsort der Seelen. Auf die Entstehung dieses Jenseits im Himmel üben aber jene Zustände der Vision und

Ekstase, die uns schon in den hier hereinspielenden Weltuntergangsmythen begegnet sind, einen entscheidenden Einfluß. Gleichzeitig erhebt sich sodann in den Vergeltungsvorstellungen ein Motiv, das, indem es zu der Gegenüberstellung von Himmel und Hölle drängt, beiden Formen nebeneinander zur Herrschaft verhilft. Von diesem Höhepunkt an beginnt endlich früher oder später die Rückbildung. Eine besonders bedeutsame Form einer solchen ist die Seelenwanderung. Auch sie wurzelt schon in einer frühen Form des Mythenmärchens, in dem Tiermärchen. Aber sie bleibt von allen den Keimen künftiger Jenseitsmythen, die das mythologische Anfangsstadium in sich schließt, am längsten latent. Erst im philosophischen Mythus tritt sie als ein letzter Versuch hervor, die künftigen Schicksale der Seele zu einem anschaulichen Bild zu gestalten. Mit dem Mythus von der Seelenwanderung schwindet daher der Jenseitsmythus überhaupt. Denn indem allmählich die Bilder von den Wanderungen in die unsichtbare Welt erlöschen, wird das Jenseits selbst aus einer mythologischen Vorstellung zu einer transzendenten Idee, die mit den sonstigen transzendenten Ideen über die letzten Gründe und Zwecke des Wirklichen sich verbindet.

2. Die Unterwelt und ihre Götter.

a. Die Vorstellungen von der Unterwelt.

Die Vorstellungen von der Unterwelt finden sich so weit verbreitet über die verschiedensten Teile der Erde, und die wesentlichen Züge, in denen sie übereinstimmen, sind so sehr in allgemeinen psychologischen Motiven begründet, daß an ihrer unabhängigen Entstehung mindestens in vielen Fällen nicht gezweifelt werden kann, während natürlich Übertragungen immerhin möglich bleiben. Für ihre Entwicklung ist es bezeichnend, daß sich auf den ursprünglicheren Stufen nicht selten Übergänge zwischen dem Fortleben der Seelen an irgend einem Ort auf Erden, in einem ferne gelegenen Geisterdorf, und dem in einem unterirdischen Reiche finden, und daß ebenso Himmels- und Unterweltsvorstellungen sich mischen können. Dagegen ist in den Anfängen des Jenseitsmythus, abgesehen von einzelnen der christlichen Beeinflussung verdächtigen Beispielen, der Vergeltungsgedanke nirgends zu finden. Die erste dieser Verbindungen, Geisterdorf und Unterwelts-

reich, in mancherlei Übergängen kommt namentlich bei vielen amerikanischen Stämmen, die zweite, Wanderungen der Toten zum Himmel und unter die Erde, teils bei ihnen, teils bei australischen und polynesischen Völkern vor. So erzählen die Cherokesen von Geisterdörfern, die zwischen Felsen und Bergen oder unter dem Wasser verborgen seien, und nach denen Lebende, wenn sie spurlos verschwinden, entführt werden[1]). Nach einer Schilderung der Pawnee ist der Weg ins Geisterland dunkel, und er führt über ein schwarzes Wasser, das man auf einer Brücke überschreiten muß, um in ein helles Dorf zu gelangen[2]). Das Wasser, über das eine Brücke ins Totenland führt, wiederholt sich in ähnlicher Weise in vielen Erzählungen[3]). Das Geisterland bleibt aber hier meist eine einfache Widerspiegelung der Wirklichkeit; und wo sich daneben eine Wanderung zum Himmel findet, da beruht das offenbar teils auf Unterschieden lokaler Tradition, wie sie in derselben Weise in mannigfachen Mythenmärchen vorkommen, teils sind, auf einer etwas vorgerückteren Stufe, wie bei den Polynesiern und den Kulturvölkern Mexikos und Perus, diese verschiedenen Aufenthaltsorte der Geister lediglich an Rang- und Standesunterschiede geknüpft[4]). Ein Vergeltungsgedanke liegt jedoch offenbar diesen Anschauungen fern. Wo sie zu dem Gegensatz des christlichen Himmels mit der christlichen Hölle in Analogie gebracht werden, da ist eine solche wohl entweder in sie hineingedeutet oder auch unter dem Einfluß der Missionare in der Form einer Transformation der ursprünglichen Vorstellungen entstanden.

---

[1]) Mooney, Myths of the Cherokee, Ethnol. Rep. XIX, 1, 1900, p. 330 ff.

[2]) Dorsey, The Pawnee, p. 411 f.

[3]) Vgl. z. B. die Schilderungen von den Eskimos der Behringstraße bei Nelson, Ethn. Rep. XVIII, p. 488 ff., von den Zentraleskimos bei F. Boas ebenda VI, p. 583 ff. (Daß die in den letzteren Erzählungen erwähnten oberen und unteren Welten die Aufenthaltsorte der Guten und Bösen seien, macht übrigens christlichen Einfluß sehr wahrscheinlich.) Über Geisterdörfer und ähnliches bei den Sioux J. O. Dorsey, ebenda XI, p. 419 ff., 524 ff. Polynesische Berichte bei Gill, Myths and Songs of the South Pacifique, p. 152 ff. Ellis, Polynesian Researches, I, p. 515 ff. (In manchen Punkten, besonders in solchen, die den Verkehr der Bewohner des Geisterlandes mit den Lebenden betreffen, hat Ellis wahrscheinlich eigenartige Züge bewahrt; in andern dagegen, z. B. in der Schilderung von Himmel und Hölle p. 327 ff., ist wohl christlicher Einfluß zu spüren.) Eine den Norden wie Süden Amerikas umfassende Zusammenstellung gibt Brinton, Myths of the New World[3], p. 271 ff.

[4]) Besonders charakteristisch in Polynesien, vgl. Ellis, a. a. O. p. 327 ff.

Dagegen finden sich Analogien zu den Unterweltsvorstellungen der Kulturvölker der Alten Welt, wie wir diese aus dem freilich nur in sehr unbestimmten Umrissen geschilderten Scheol der Israeliten, dem Hades der Griechen, dem Orkus der Römer oder auch dem Niflheim der Germanen kennen, allverbreitet. Zwar sind in den primitiveren Anschauungen Ober- und Unterwelt noch nicht sicher geschieden. Aber zwei Züge treten doch überall schon hervor: der Weg nach dem Land der Toten ist finster, und er führt über ein dunkles Wasser. Das Totenland selbst ist zwar meist noch ein direktes Ebenbild des Diesseits. Doch an Andeutungen eines schattenhaften Daseins fehlt es namentlich in dem in den Erzählungen oft vorkommenden Verschwinden der Totengeister nicht, ähnlich wie auch der Verkehr zwischen den Toten und Lebenden ein ausnahmsweises Ereignis zu sein pflegt, so daß im ganzen das Totenland immerhin als ein Land der »Nimmerwiederkehr« gilt. Die hier erst unsicher angedeuteten Vorstellungen werden nun bei ihrer weiteren Entwicklung bestimmter ausgeprägt. Insbesondere wird die Unterwelt zu einem Reich für sich, das endgültig unter die Erde verlegt ist. Demzufolge ist nicht nur der Weg finster, der zu ihm führt, sondern es ist selbst dunkel und kalt. Wenn es nach dem babylonischen Jenseitsmythus von Staub, nach dem nordischen von Nebel erfüllt ist, so sind das verwandte Ausdrücke für dies düstere und unheimliche Bild. Nicht minder sind die Bewohner des Totenreichs jetzt ganz zu Schatten, zu reinen Ebenbildern der Traumgestalten geworden, wenn es auch ein ausnahmsweiser Zug bleibt, daß die Hadesbewohner Homers mit wenigen Ausnahmen der Erinnerung beraubt sind, die sie nur zeitweise durch das Blut, das sie trinken, wiedererlangen können.

In der bestimmteren Fixierung, die in diesen entwickelteren Hadesschilderungen die zwischen dem Diesseits und Jenseits schweifenden Vorstellungen gefunden, treten nun auch die Motive deutlicher hervor, die unabwendbar zu diesem Bilde gedrängt haben und darum eine unabhängige Entstehung wahrscheinlich machen, obgleich sie natürlich Wechselwirkungen nicht ausschließen. Das erste dieser Motive ist der Anblick des starr und kalt daliegenden Leichnams, der den Frostschauer, der von ihm ausgeht, auch auf seine künftige Wohnstätte übertragen läßt. Das zweite ist das schattenhafte Traumbild, die Schattenseele, die, auch wo ihre Scheidung von der Körperseele eine

dauernde bleibt, allein nach dem Hades wandert, und auf die nun jene Kälte des Toten samt der Trauer um ihn als eine ihm selbst zukommende Eigenschaft übertragen wird. Als drittes kommt hinzu die Grabstätte, die den Toten aufnimmt, und die ihm, so lange die Sitte des Begrabens und der Eindruck des Todes die Jenseitsvorstellungen beherrschen, unweigerlich das unsichtbare Reich unter der Erde als künftige Wohnstätte anweist. Dabei wirken dann wiederum die Nacht, die den Toten umfängt, nachdem er sein Auge für immer geschlossen, und das Dunkel des seinen Körper aufnehmenden Grabes zusammen, um das Totenreich selbst zu einer Stätte der Finsternis zu machen. Endlich als viertes und letztes Motiv kommt die Sonne hinzu, die am Abend versinkt, um in eine Welt unter der Erde zu gehen. Wird in einzelnen Mythen der Sonnenuntergang unmittelbar als Wandern eines Sonnengottes oder Sonnenhelden in eine unterirdische Welt gedacht, so ist freilich ein solcher Mythus nicht notwendig, um jenem Phänomen an sich schon seinen Einfluß auf die Unterweltsvorstellungen zu sichern. Erweckt dasselbe doch, abgesehen von der sonstigen Bedeutung, die man ihm beilegt, unmittelbar die Vorstellung einer Welt unter der Erde, während sich mit ihr keineswegs die andere verbinden muß, daß die Sonne nun dieser unteren Welt leuchte. Die Verbindung aller dieser Motive zu einer einheitlichen und in so weiten Gebieten übereinstimmenden Resultanten ist daher schließlich wieder ein treffendes Beispiel jener mythologischen Gesamtwirkungen, bei denen die einzelnen Elemente in dem aus ihrer Verschmelzung entstandenen Produkt derart aufgehen, daß keines von ihnen in seiner isolierten Bedeutung mehr erkennbar bleibt. Daher denn auch umgekehrt keines der Elemente genügt, um den Erfolg zu sichern. Weder an den Eindruck des Toten, noch an den des Grabes, noch an den der untergehenden Sonne, noch endlich an das nächtliche Traumbild ist eine bestimmte Erinnerung vorhanden, wenn sich das mythenbildende Völkerbewußtsein die Unterweltsvorstellungen ausmalt. Aber alle diese Elemente sind zumal vorhanden, sie heben und verdunkeln sich gegenseitig, um auf einer in seiner Gesamtrichtung durch das Verhältnis der Lebenden zu den vorangehenden Geschlechtern bestimmten Kulturstufe das Bild einer kalten und finstern Unterwelt mit freudelosen und schattenhaften Bewohnern zu erzeugen. Wenn zu den Zügen dieses Bildes als ein mehr sekundärer Bestandteil auch

noch die Vorstellung des Totenflusses hinzutritt, über den eine Brücke oder, im Anschluß an die verwandten Bilder vom Seelenvogel und Seelenschiff, ein Kahn die Schatten in das Totenland führt, so reflektiert sich in diesen Vorstellungen nur der immer mächtiger werdende Gedanke einer nicht aufzuhebenden Trennung zwischen Lebenden und Toten. Auch diese Vorstellung ist darum kein Symbol, wie sie von einem falschen Reflexionsstandpunkte aus genannt wird, sondern die unmittelbare Umsetzung des Gefühls in das sinnliche Bild, das nun ebenso als Wirklichkeit geschaut wird, wie die im Traum erscheinende Schattenseele Wirklichkeit und nicht Symbol ist.

Diesen den objektiven Eindrücken des Todes und seiner Begleiterscheinungen entstammenden Motiven gehen nun schließlich zwei subjektive parallel, die in den starken Affektwirkungen, die jene Eindrücke dauernd zurücklassen, ihre Quelle haben. Das eine, das primitivere, ist die Furcht vor dem Dämon des Toten, die, indem sie diesen im Grabe verwahrt, seine Seele aus dem Umkreis der Lebenden zu entfernen sucht. In seiner naivsten und rohesten Form äußert sich dies Motiv in jenen Begräbnissitten primitiver Völker, wie einzelner Papuastämme Melanesiens, bei denen das Vergraben der Leiche von besonderen Maßregeln gegen das Entweichen der Seele aus dem Grabe durch Festtreten des Bodens, langdauernde Totenwache u. a., umgeben ist[1]). Ein Nachklang dieser Sitten, bei dem sich das Motiv in eine Pietätspflicht gegen den Toten umgewandelt hat, findet sich noch in der bei allen alten Kulturvölkern, namentlich auch bei den Griechen verbreiteten Vorstellung, daß der Tote erst Ruhe finde, wenn seine Leiche bestattet sei. Das zweite Motiv, das durch diese Umwandlung einer Schutzmaßregel in eine Pietätspflicht nicht vermindert, sondern vielmehr verstärkt wird, besteht in der Todesfurcht des Lebenden selbst, die sich freilich innerhalb verschiedener Kulturbedingungen in abweichenden Formen äußern kann. So lange der Mensch in überströmendem Tatendrang das wirkliche Leben als ein nicht zu ersetzendes Gut schätzt, verweist er auch die Schatten der Verstorbenen in ein dunkles, unerfreuliches Totenreich, in dem die eigene Furcht vor dem Tode sich spiegelt. Damit wird der Hades zu einer Objektivierung des Strebens, sich den Gedanken an den Tod

---

[1]) Schellong, Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 21, S. 221 ff.

fernzuhalten. Auch das ist wieder nicht bloß ein äußeres Zeichen, sondern die unmittelbare, unter dem Einfluß der Begräbnissitten und der Todeserscheinungen erfolgende Umsetzung dieses Strebens in Wirklichkeit.

Von hier gehen aber zugleich die Umwandlungen aus, die in diesen immerhin noch relativ ursprünglichen Anschauungen eintreten. Sie umfassen zwei einander nahezu entgegengesetzte Phasen. Innerhalb der einen sind die Motive der Furcht und des Schreckens in aufsteigender Bewegung begriffen. Sie sind ja zu jeder Zeit in größerer oder geringerer Stärke vorhanden. Wo sie in einzelnen Kulturkreisen zurücktreten, da mögen sie in andern Schichten desselben Volkes oder zu andern Zeiten lebendiger sein. Das unausbleibliche Symptom wachsender Todesfurcht ist dann die Ausstattung des Hades mit Bildern des Schreckens. Wie auf Erden, so ist es nun auch in der Unterwelt das Ungeheuer in seinen mannigfachen Formen, in dessen phantastischer Ausgestaltung sich diese wachsende Furcht betätigt. Wenn dabei die Ungeheuer der Tiefe vor andern meist dadurch sich auszeichnen, daß sie als peinigende und fressende geschildert werden, so liegt auch hierfür der Grund in ihren besonderen Entstehungsbedingungen. Kann sich die Zerstörung des begrabenen Leichnams dem Auge nicht ganz entziehen, so setzt der Mythus dieses Werk der Verwesung in das der Hadesungeheuer um, die bald unmittelbar dem Bild im und am Boden verborgener Tiere, den Schlangen, Skorpionen, Kröten, entnommen, bald, wie bei den sonstigen Ungeheuertypen, mit weiteren phantastischen Eigenschaften ausgestattet werden. So sind möglicherweise manche der später auf der Oberwelt hausenden Schreckdämonen ursprünglich in der Unterwelt zu Hause, wie die Erinyen, die Keren, die Harpyen [1]. Aber es scheint doch, daß diese Wesen ihre Bedeutung als Rachegeister erst auf der Oberwelt gewonnen haben, wo sie den Lebenden verfolgen, als Verkörperungen seines Gewissens oder des Wahnsinns, der als eine Folge solcher Gewissenspein gedeutet wird. Neben diesen zwischen Ober- und Unterwelt schwebenden Wesen hat dann die letztere noch ihre eigenen Schreckgestalten, wie den Kerberos, der in den Höllenhunden des indischen Mythus und in anderwärts

[1]) A. Dieterich, Nekyia, 1893, S. 46 ff.

vorkommenden Wächtern am Eingang der Unterwelt seine Parallelen hat. So naheliegend es nun aber zu jeder Zeit sein mag, diesen gefürchteten Ort mit schreckenerregenden Wesen auszustatten, so zeigt doch die Art, wie dies geschieht, auffallende Unterschiede, in denen der Grad dieses Schreckens sich ausprägt. So bemerkt man nicht nur von Homer zu den Tragikern, sondern in anderer Weise auch von der Nekyia der Odyssee zu der des Virgil in der Aeneis eine deutliche Steigerung der Schreckensmotive. Dabei zeigt sich dann freilich, daß damit zugleich auch der Vergeltungsgedanke mit in die Unterweltsvorstellungen Eingang gefunden hat, der trotz der drei bekannten Gestalten des Tityos, Tantalos und Sisyphos und der Qualen, die sie im Hades erdulden (Od. 11, 576ff.), bei Homer eigentlich noch nicht vorhanden ist, da jene Ausnahmsstrafen, nur um sie zu dauernden zu machen, in den Hades verlegt sind, nicht weil dieser selbst an sich ein Ort der Strafe ist. Immerhin bereitet sich hier schon eine zweite Metamorphose vor, die in einem jener Steigerung des Schreckens entgegengesetzten Sinne erfolgt.

Erscheint die Unterwelt Homers als das mythologische Bild einer Stimmung, die sich teils mit Grauen teils mit resignierter Fassung von dem Gedanken des Todes abwendet, und steigern sich dann in der späteren Dichtung die Züge des Schreckens zu den Bildern von Dämonen und Ungeheuern, die bald aus dem Diesseits ins Jenseits, bald aus diesem in jenes zurückwandern, so fordert nun im Leben wie im Mythus diese Steigerung der Affekte eine Reaktion heraus, die den Bildern der Furcht die der Hoffnung gegenüberstellt. Auch in diesen Bildern reflektieren sich zunächst noch durchaus nicht sittliche Gegensätze mit an sie geknüpften Vorstellungen von Belohnungen und Strafen, sondern k u l t i s c h e Ideen, die selbst aus jenen Affekten der Furcht und Hoffnung entstanden sind. Die Vorstellungen von bevorzugten Stätten der Unterwelt, in denen in lichten Hainen die den Göttern Wohlgefälligen ein glückliches Dasein führen, wiederholen hier annähernd wieder jene primitiven Bilder von Geisterdörfern, in denen die Toten das Leben im Diesseits, nur befreit von Schmerz und Sorge, fortsetzen. Aber es spiegelt sich jetzt in diesen Vorstellungen doch zugleich das Streben, das den Frommen erfüllt, sich dereinst diese Erlösung von den Schrecken des Todes schon während des Lebens zu erringen. Darum ist diese letzte Wendung der Unter-

weltsvorstellungen ganz und gar ein Produkt des Kultus solcher Götter, die mit Tod und Jenseits in Verbindung gebracht werden. Der Vorzug, den auf diese Weise der Fromme zu erringen strebt, wird ferner um so mehr gesichert, je strenger der Kreis der Kultgenossen, die dies erstreben, sich absondert, und je mehr der Kulthandlung selbst eine magische Kraft zugeschrieben wird, die auf den Willen der Götter einen Zwang ausüben soll. Darin liegt die ungeheuere Bedeutung der Mysterienkulte, wie für andere Gebiete des Mythus und der Religion, so insbesondere für die Ausbildung der Jenseitsvorstellungen. Das Geheimnis, das diese Kulte umgibt und eben um ihrer magischen Zwecke willen umgeben muß, bringt es freilich mit sich, daß wir von der näheren Ausgestaltung dieser Vorstellungen wenig wissen [1]). Nur dies tritt klar hervor: bevorzugt ist im Jenseits nicht der Tugendhafte als solcher, sondern der Fromme, der den Göttern fleißig Opfer dargebracht, und vor allem der »Geweihte«, der mit der empfangenen Weihe seine Schuld gesühnt hat. Erst die Philosophie hat hier zunächst neben und dann vor der mystischen Weihe des Frommen die Tugend als solche auch in diesen Zukunftsbildern zur Herrschaft gelangen lassen. Nun entsteht jene doppelte Unterwelt, wie sie in Virgils Höllenfahrt des Aeneas geschildert ist. Auf der einen Seite liegt hier der Ort der Unseligen mit den jammernd umherirrenden Schatten, von denen überdies noch hinter einer verschlossenen Pforte die mit schwerer Schuld Belasteten ausgesuchte Qualen leiden (Aen. 6, 548 ff.). Auf der andern Seite eröffnet sich der Zugang zum Ort der Freude, wo, von Purpurglanz umstrahlt, auf grünen Auen die Schar der Seligen verweilt (637 ff.). Damit ist der Gedanke der sittlichen Vergeltung in diese Unterwelt eingedrungen. Freilich trägt das Bild immer noch die Spuren einer gewissermaßen vorsittlichen Scheidung an sich, über die nicht der eigene Wert, sondern die Zugehörigkeit zu dem Kreis der von den Göttern Begnadeten entscheidet. Nur die Qual der Verdammnis für die schwerste Verschuldung mit der Vorstellung des

---

[1]) Auf griechischem Gebiet läßt sich hier das meiste noch, abgesehen von einzelnen homerischen Hymnen, besonders dem auf die Demeter (Hom. Hymn. V, 471 ff.), der Aristophanischen Komödie (bes. den »Fröschen«, 342 ff.) und der Satire des Lukian in dessen »Totengesprächen« entnehmen. Vgl. auch Rohde³, Psyche, I, S. 287 ff. Dieterich, Nekyia, S. 64 ff.

Totengerichts und der nach der Art der Verschuldung bemessenen Strafe bringt den Gedanken der sittlichen Vergeltung hinzu, während außerdem der philosophische Dichter noch die Idee der Seelenwanderung mit jener Scheidung des Jenseits verwebt hat (719 ff.). So sind es also eigentlich schon die drei Hauptformen des Unsterblichkeitsgedankens, die sich hier begegnen: das Fortleben in einem dunkeln Ort der Trauer oder der Qual, das andere in einem Tal der Freude und des ungetrübten Glücks, und endlich die Wiedergeburt auf Erden[1]. Aber das Jenseits selbst ist noch ein einziges Totenreich geblieben: Himmel und Hölle haben sich nicht geschieden. Auch das scheint wieder ein der Entwicklung des Jenseitsmythus gemeinsamer Zug zu sein. Der indische und der eranische Jenseitsmythus scheinen gleichfalls ursprünglich nur eine einzige, entweder in unbestimmter Ferne oder unter der Erde liegende Totenwelt zu kennen, in der den Reinen und den Sündern verschiedene Reiche angewiesen sind[2]. Ebenso war die nordische Walhall allem Anscheine nach zuerst im allgemeinen Totenreich gelegen, und, wie anderwärts, so war es auch hier kein sittliches Verdienst, das den Auserwählten diese bevorzugte Stätte zuwies, sondern der Ruhm, im Kampfe gefallen zu sein. Darum selbst der Gottessohn Balder, weil er nicht dem offenen Kampf, sondern der hinterlistigen Tat Lokis erlegen, nicht nach Walhall eingeht. Erst durch den späteren Wandel der Vorstellungen ist, einem allgemeinen Zuge folgend, Walhall zum Himmelssaal geworden, in dem die Helden Odins Gäste sind[3].

---

[1]) Der scheinbare Widerspruch, der hier durch die Einführung der Seelenwanderungsidee mit den gewöhnlichen Vorstellungen über das Elysium dadurch entsteht, daß gerade die ins Elysium eingegangenen Seelen zur Wanderung ausersehen sind, hat die Philologen mehrfach beschäftigt (vgl. Rademacher, Das Jenseits im Mythus der Hellenen, 1903, S. 15 ff. Norden, Vergils Aeneis Buch VI, 1903, S. 16 ff.). Wir werden auf die allgemeinen Grundlagen der Seelenwanderungsidee, mit denen dies zusammenhängt, unten näher eingehen. Worauf es hier zunächst ankommt, ist die eigentümliche Mischung der drei Unsterblichkeitsideen, die gerade für dieses Stadium des Übergangs zu den sittlichen Vergeltungsmotiven besonders charakteristisch ist.

[2]) Oldenberg, Veda, S. 544 ff.

[3]) Schullerus, Zur Kritik des altnordischen Walhallglaubens, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Bd. 12, 1886.

b. Die Unterweltsgötter.

Von dem Augenblick an, wo die Unterwelt zu einem für sich bestehenden, von der Oberwelt und dem Himmel abgetrennten Reich wird, fordert dies Reich auch seine Herrscher. Zeus, Poseidon und Pluto teilen daher nach griechischer Vorstellung die Herrschaft über Himmel, Meer und Unterwelt, und ähnlich stellten die Babylonier ihren Nergal, die Ägypter, bei denen sich diese Scheidung freilich erst verhältnismäßig spät und auch dann nicht vollständig durchgesetzt zu haben scheint, den Osiris als Herrscher über das Totenreich den Göttern des diesseitigen Lebens gegenüber. Aber allgemeingültig ist, wie schon das letzte dieser Beispiele zeigt, die Scheidung jener Reiche nicht. Bei Römern wie Germanen begegnen uns zwar bestimmt ausgeprägte Unterweltsvorstellungen; doch die Unterweltsgötter erscheinen, so lange sich nicht fremde Einflüsse bemerklich machen, noch wenig geschieden einerseits von den unbestimmteren Wesen der Tiefe, in denen sich lediglich die Schrecken des Todes verkörpern, anderseits von den Geistern der Ahnen, die dieses dunkle Reich bewohnen. So haben wir denn in solchen Dämonen der Tiefe wahrscheinlich die Vorfahren jener höheren Unterweltsgötter vor uns, die wohl überall erst aus dem Streben der theogonischen Dichtung hervorgegangen sind, das unterirdische Reich zu einem Gegenbild des himmlischen Götterstaates zu machen. Darum mag manches, wie der mit geöffnetem Rachen laut brüllende Aides, der in schwarzen Flügeln einherschreitende Thanatos, in der späteren Dichtung als ein bloß bildlicher Ausdruck für das Grauen der Totenwelt stehen geblieben sein, obgleich es ursprünglich weder dies noch eine bloße mythologische Personifikation von Namen, sondern volle Wirklichkeit war, ebenso wie der Knochenmann mit der Sense in den Formen, in denen ihn die populäre Holzschneidekunst des 15. Jahrhunderts in ihren Totentänzen dargestellt hat. Ist doch auch der leibhafte Teufel, mit dem dieser Knochenmann oft eng verbunden ist, selbst im heutigen Volksglauben nicht ganz verschwunden. Auch teilt er noch heute mit dem Teufel das Vorrecht, Schreck- und Spottgestalt zugleich zu sein; und in dieser Eigenschaft wetteifert gelegentlich wieder im Märchen »Gevatter Tod« mit dem geprellten Teufel, nicht weil diese Gestalten nicht mehr ernst genommen würden, sondern weil man sich mit

dem Scherz über den bittern Ernst dieses Glaubens an die Dämonen der Unterwelt hinweghilft (vgl. oben S. 48, 130). So reichen sich in den Dämonen der Unterwelt die fernste Vergangenheit und die unmittelbare Gegenwart die Hände, ähnlich wie der primitive Zauberglaube und der neueste, als letzter Rest einer langen mythologischen Entwicklung zurückgebliebene Aberglaube die nächsten Verwandte sind. Zwischen jenem Anfang und diesem Ende liegt aber das nach dem Vorbild der Himmlischen gestaltete Reich der Unterweltsgötter, wie es in üppigster Fülle die Dichtung und bildende Kunst der Griechen gestaltet hat. Nach allen seinen Merkmalen gehört es einer Stufe mythologischer Entwicklung an, auf der die Dichtung weitaus das Übergewicht gewonnen hat über den ursprünglichen Mythus. Eine noch aus den nie ganz versiegenden Quellen primitiven mythologischen Denkens herstammende Erscheinung bleibt dabei die Neigung, in der Unterwelt nicht wie im Himmel männlichen, sondern weiblichen Gottheiten den Vorrang einzuräumen. So führt in Babylon Ereskigal, nicht ihr Gemahl Nergal die eigentliche Herrschergewalt im Totenreich. Im griechischen Hades tritt hinter Persephone der eigentliche Herrscher Pluto zurück; und auf einer Stufe, die den unterirdischen Götterstaat überhaupt noch nicht kennt, im nordgermanischen Mythus ist die für die Götter selbst furchterregende Göttin Hel die alleinige Herrscherin über die Toten. Es ist derselbe Zug, der auch die Erinyen, die Parzen, die Gorgonen, die Graien oder die nordischen Nornen und schließlich die Hexen zu weiblichen Wesen macht, ein Zug, der das ewig Weibliche zugleich zum ewig Furchtbaren, die Gestalt, die von der höchsten Anmut umfangen ist, in ihren durch diesen Kontrast gehobenen abschreckenden Formen zum typischen Bild des Grauens erhebt.

Auf der andern Seite gewinnt das Bild der Unterwelt durch die Dichtung eine neue, dem eigentlichen Mythus ursprünglich fernliegende Bereicherung. Je abgeschlossener diese Welt der Nimmerwiederkehr der diesseitigen gegenübersteht, um so mehr weckt sie den wagenden Abenteuermut des Helden, auch diese Grenzen zu überschreiten. Die Heldensage läßt ihn die Schrecken des Todes überwinden, um seine Kraft auch hier zu bewähren. So holt Herakles als äußerste seiner Kraftproben den Kerberos aus dem Hades, und das spätere Epos wiederholt mehrfach solche Hadesfahrten, augenscheinlich aus

keinem andern als aus dem gleichen Motiv einer keine Grenzen der Weltordnung kennenden Kraftbetätigung. Auch hier mögen zuerst die Mysterienkulte in ihrem dem Gedanken an das Jenseits zugewandten Sinn solchen Dichtungen, die bis dahin wenig mehr als Abenteuermärchen gewesen waren, einen ernsteren Inhalt gegeben haben. Für diese Verinnerlichung der Motive ist es bezeichnend, daß der Held derjenigen Hadesfahrt, die von der späteren Dichtung mit Vorliebe behandelt wird, derselbe Orpheus ist, den die Sage als den Stifter der dionysischen Mysterien bezeichnet. Freilich werden wir dann seine Unterweltsfahrt schwerlich in der Fassung, in der wir sie bei Virgil und Ovid lesen, als die ursprüngliche ansehen dürfen, sondern es mögen hier vergessene kultische Beziehungen zugrunde liegen, in denen die Legende mit der mystischen Entsühnung und Heiligung der Seele in Beziehung stand. Die spätere Zeit hat dann daraus jenes Liebesmärchen von Orpheus und Eurydike gemacht, das von den römischen Dichtern mit den bekannten Märchenmotiven des Gesangszaubers und des verbotenen Blicks auf ein sich vollziehendes Wunder ausgestattet wurde (Virg. Georg. IV 453 ff. Ovid Met. X, 11 ff.)[1]. Wie aber auch diese Hadesfahrt ursprünglich beschaffen war, schon der Zusammenhang des Helden mit der orphischen Theosophie läßt vermuten, daß es sich hier um eine religiöse Legende handelt, die ein Werk theosophischer Dichtung, nicht urspünglicher Mythenbildung ist. Klar tritt uns schließlich derselbe Charakter bei einer der ältesten dieser Unterweltsfahrten, bei der babylonischen »Höllenfahrt der Istar« entgegen[2]. Istar, die »Erstgeborene des Himmels und der Erde«, zieht aus nach dem »Land ohne Rückkehr«, dessen Bewohner in Finsternis wohnen, deren Nahrung Erdstaub und Lehm ist, und die wie die Vögel mit Flügelgewand bekleidet sind, — sichtlich Anspielungen auf Begräbnis und Seelenvorstellungen. Am

[1]) Auf andere Motive religiöser Art weist die Überlieferung hin, nach der in einer verlorenen Aeschyleischen Tragödie die Hadesfahrt des Orpheus mit einer durch sein Saitenspiel verursachten Vernachlässigung des Dionysosdienstes zusammenhing, — vielleicht eine Anspielung auf den Gegensatz dionysischer und apollinischer Kulte. Vgl. Preller, Griech. Mythol. II³, S. 487.

[2]) A. Jeremias, Babylonisch-Assyrische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, 1887, und Art. Nergall in Roschers Mythol. Lexikon III, 1, S. 258 ff. (wo auch die andern babylonischen Höllenlegenden übersichtlich behandelt sind). Zimmern, Die Keilinschriften und das Alte Testament³, S. 561 ff.

Tor der Unterwelt begehrt sie Einlaß, und Ereskigal, die Herrin des Reichs der Toten, befiehlt sie einzulassen. Aber an jedem der sieben Tore der Unterwelt muß sie eines ihrer Schmuckstücke oder Gewänder ablegen, so daß sie völlig nackt im innersten Raum anlangt, wo die Göttin der Toten sie fesseln läßt und sechzig Krankheiten zumal auf sie losläßt. Doch mit Istars Scheiden aus der Oberwelt ist alle Zeugungskraft der Natur geschwunden: das erbarmt die Himmelsgötter, und auf Eas Begehr muß Ereskigal Istar wieder frei lassen. Sie erhält bei der Rückwanderung durch die sieben Tore ihre Kleider und Schmucksachen zurück, und bei ihrem Wiedererscheinen kehren Freude und Fruchtbarkeit wieder auf Erden ein. Das ist ein unverkennbarer Jahreszeitenmythus, verbunden mit einer lebendigen Veranschaulichung der Lehre, daß, wer in das Totenreich eingeht, alle Güter der Erde zurückläßt. Doch in jedem dieser beiden Teile, im mythischen Bild des Gegensatzes zwischen Tod und Leben wie in dem des Wechsels von sommerlicher Vegetation und winterlicher Ruhe der Natur, ist der Mythus ein unverkennbares Werk theosophischer Dichtung, das höchstens noch von den allverbreiteten Vorstellungen vom Verkehr Lebender mit Abgeschiedenen und von der ebenso allgemeinen Assoziation des menschlichen Todes mit dem der Natur im Winter ihre allgemeinen mythologischen Anregungen empfangen hat. Ein letztes Beispiel solcher Höllenfahrten bietet endlich die Höllenfahrt Christi. Die zwischen Tod und Auferstehung liegende Zeit wird hier durch die Höllenfahrt des Erlösers ausgefüllt, die zugleich die Vorbereitung zu der der Auferstehung folgenden Himmelfahrt ist. Damit verbindet sich der auch in den Ausschmückungen dieser Legende anklingende Gedanke, daß, wie in der Höllenfahrt das Reich der Finsternis überwunden, so in der Himmelfahrt der Himmel für den Christen erobert werde. Ohne Zweifel ist es aber die Tradition jener der griechischen und orientalischen Sage geläufigen Höllenfahrten, die hier auf die christliche Legende einwirkte, um sich dann in ihr mit der Himmelfahrt zu einer Zweiheit zu verbinden, die ihrerseits mit der Scheidung des Jenseits in ein unterirdisches und in ein oberirdisches Reich zusammenhängt.

Noch eine weitere Vorstellung ist aber an diese Entwicklung des Unterweltsmythus geknüpft, um sich dann im Anschlusse an das

himmlische Jenseits ebenfalls auf dieses zu übertragen: das ist die des Seelenführers. Ausgebildet ist sie zuerst, wie es scheint, im griechischen Mythus, und hier, wo sie uns zum erstenmal in der Odyssee begegnet, ist sie wohl aus dem Gedanken entstanden, jenes gewaltsame Eindringen in den Hades, wie es einzelnen Helden zugeschrieben wird, könne nicht ohne besondere göttliche Hilfe gelingen. So geleiten Hermes und Athene den Herakles bei seiner Hadesfahrt (Od. 11, 626). Wenn dann im Anschlusse an solche außerordentliche Fälle die Vorstellung sich verallgemeinerte und nun Hermes neben seiner sonstigen weitverzweigten Wirksamkeit auch noch die des allgemeinen Seelenführers übernahm, in der er uns schon in der wundervollen Schilderung der Odyssee des mit seinem Stabe vor den in Vogelgestalt zwitschernden Seelen der Freier einherschreitenden Gottes entgegentritt (Od. 24, 1 ff.), so ist es sichtlich die Beziehung zwischen Traumbild und Schattenseele, die den Gott, der mit seinem Stab den Schlaf und den Traum auf die Lider des Schlafenden herabsenkt, mit dem gleichen Stabe auch die Seelen zum Hades treiben läßt. Von da aus sind ähnliche Vorstellungen auch in die christliche Welt eingedrungen: hier ist es ein besonderer Todesengel oder im Volksglauben der Tod als Knochenmann in Person, der die Seele holt; und schließlich ist die gleiche Vorstellung, freilich wieder nur für besondere Fälle, am Teufel haften geblieben, der auserlesene Verbrecher bei lebendigem Leibe in die Hölle holt. Daneben ist jedoch auch in der höheren mythologischen Dichtung die Gestalt erhalten geblieben, von der wohl dieser ganze Vorstellungskreis ausging: die des Führers für den Bevorzugten, dem es vergönnt ist, in die Stätte der Nimmerwiederkehr vorübergehend als Lebender einzudringen. Dies Amt pflegt dann aber an einen der selbst schon im Schattenreich weilenden Geister überzugehen: so geleitet die Sibylle den Aeneas zunächst zu seinem Vater Anchises, und nach diesem Vorbild übernimmt in Dantes Höllenfahrt wiederum Virgil die Führung des jüngeren Dichters.

3. Der Himmel als Ort der Seligen.

a. Die Himmelsgötter als Heilsgötter.

Schon das frühe Mythenmärchen kennt den Aufstieg zum Himmel; und selbst die Vorstellung, daß die Gestorbenen im Mond oder in der Sonne ihren Wohnort haben, oder daß Menschen in Sterne verwandelt worden seien, kommt gelegentlich vor (vgl. oben S. 396f.). Aber von diesen primitiven Erzählungen führt keine Brücke zu dem Bild des Himmels als der Wohnstätte der Seligen. Den Aufstieg zum Himmel vollführen Lebende, nicht Tote, und davon, daß der Himmel ein Ort besonderer Glückseligkeit sei, ist nirgends die Rede. Jene primitiven Anschauungen, in denen sich lediglich die überall wirksame mythologische Apperzeption betätigt, sind in der Tat längst verschwunden oder leben höchstens als dunkle Anklänge im Märchen weiter, wenn sich zum erstenmal der Gedanke regt, den Himmel den Toten oder mindestens einer bevorzugten Klasse derselben als Wohnstätte anzuweisen. Die Göttersage selbst bedarf offenbar einer längeren Entwicklung, ehe in ihr diese Vorstellung zur Herrschaft gelangen kann, abgesehen von den Fällen, wo die das gewöhnliche Heldentum überragenden Heroen zu Göttern erhoben werden, — Fälle, auf die man das sonst selten zutreffende Sprichwort wirklich einmal anwenden kann, daß Ausnahmen die Regel bestätigen. Denn der Himmel als Aufenthaltsort der Götter ist eben als solcher dem Menschen verschlossen. Dieser muß zum Gott werden, wenn er in den Himmel gelangen soll. Die Götter dagegen können ihrerseits auf Erden walten, und sie tun das insbesondere auch als Spender von Glück und als Beschützer der Einzelnen. So lange der Blick vornehmlich dem Diesseits zugewandt bleibt, genügt das auch dem Heilsbedürfnis des Menschen. Die Toten überläßt man ihrem traurigen Los, und die Unterweltsgötter erheben sich wohl allmählich zu Beherrschern des bei weiterer Ausbildung des Göttermythus nicht zu entbehrenden unterirdischen Götterstaates. Aber dabei bleibt dies unterirdische Reich zumeist eine Stätte der Trauer, in die kein segenspendender Lichtstrahl eindringt.

Immerhin regt sich frühe schon der Gedanke, daß es bevorzugte, von den Göttern besonders geliebte Sterbliche gebe, die, im Gegen-

satze zu den von den Göttern Gehaßten und noch im Hades von ihrer Rache Verfolgten, von dem trüben Schicksal, dem sonst kein Sterblicher entrinnt, befreit sind. Nun gehört freilich zu diesem Schicksal zuvörderst der Tod selbst, mit dem jene düstern Zukunftsbilder untrennbar verknüpft sind. So werden denn die Lieblinge der Götter vor allem von dem Tode befreit, damit sie fähig sind, ein glückliches Leben völlig ungetrübt zu genießen. Doch des Himmels, der den Göttern vorbehalten bleibt, werden sie darum noch nicht teilhaftig. So bietet sich denn hier ein Bild, das, aus der wechselseitigen Assimilation der Vorstellungen von einer Wanderung der Seele und von der Himmelsreise der Sonne entstanden, da und dort schon in primitiven Mythen zum Vorschein kommt: das Bild von einem Seelenland jenseits des Meeres, in einer Region, wo die Sonne bei ihrem Untergang ferne, unzugängliche Eilande beleuchtet[1]). Es ist derselbe Kreis von Vorstellungen, dem die weit verbreiteten Schilderungen von einem fernen Land angehören, in welchem ein bevorzugtes Volk oder Geschlecht ein glückseliges Leben führt[2]). Aus diesem Kreis, halb der Götter- und Heldensage, halb dem Seelenmythus angehöriger Vorstellungen, ragen nun als unverkennbare Übergänge zu dem Bild eines Wohnorts der Seligen im Himmel jene Mythen von einer Entrückung hervor, die in einem solchen fernen glückseligen Lande bevorzugten Helden durch die Götter zuteil geworden ist. So ist nach dem Gilgamesch-Epos dem babylonischen Noah, Utnapistim, das »Land an der Mündung der Ströme« als Wohnstätte angewiesen: dort soll er mit seinem Weibe leben, »den Göttern gleich« (Taf. XI des Gilgamesch-Epos, Jensen). Menelaos wird nach der Odyssee auf der Heimkehr von Troja zur »Elysischen Flur an den Grenzen der Erde« entrückt, wo Rhadamanthys wohnt und den Menschen leichtestes Leben, frei von Winter, Sturm und Regen, beschert ist (Od. 4, 560ff.). Es ist, wie diese Verse erkennen lassen, nicht Menelaos allein, sondern eine ganze Schar Auserlesener, die offenbar, da Rhadamanthys als Herrscher gedacht ist, neben dem Reich des Himmels und der Unterwelt eine Art dritten Reichs des Jenseits bilden. Dieser Vorzug wird aber auch

[1]) Tylor, Anfänge der Kultur, II, S. 60ff.

[2]) Auf griechischem Boden fallen in das Gebiet dieser geographischen Mythen vor allem die zugleich mit Kultmythen eng zusammenhängenden Hyperboreersagen (O. Crusius, in Roschers Lexikon, I, S. 2805ff.).

hier den Bewohnern dieses Elysiums nicht etwa als Vergeltung für ihre Taten, sondern um ihrer persönlichen Beziehungen zu den Göttern willen: so dem Menealos, weil er als Gemahl der Helena Eidam des Zeus ist (569). Die spätere Dichtung hat dann diese Vorstellung auf die Helden vor Troja überhaupt ausgedehnt: sie sind Hesiods viertes Geschlecht, dem am Rande der Erde unter der Herrschaft des Kronos glückliche Wohnsitze angewiesen sind (Hes. W. u. T. 167ff.).

Ein zweiter Weg, der in seinen ersten Anfängen ebenfalls frühe bereits angedeutet ist, aber doch erst auf einer späteren Stufe des Jenseitsmythus mit Entschiedenheit eingeschlagen wird, besteht in der Abtrennung einer besonderen Region von dem übrigen Reich der Schatten: es ist die Vorstellung eines im Hades selbst gelegenen Elysiums, das uns oben schon zugleich als Ausgangspunkt der Vergeltungsvorstellungen begegnet ist (S. 566f.). Für den nahen Zusammenhang dieser beiden Formen eines doppelten Jenseits ist es bezeichnend, daß Virgil, der am eingehendsten das unterirdische Elysium geschildert hat, denselben Rhadamanthys, der nach der Odyssee die Gefilde der Seligen beherrscht, in der Unterwelt zum Richter über die Frevler macht (Aen. 6, 566).

Es sind wahrscheinlich mehrere Motive gewesen, die zu verschiedenen Zeiten zusammengewirkt haben, um diese Vorstellungen von einem Paradies in einem fernen irdischen Lande oder von einem Elysium unter der Erde in die andere vom Wohnsitz der Seligen im Himmel überzuführen. Auf der einen Seite ist es die unbedingte Oberherrschaft eines einzigen Gottes, die den Seelen der Ahnen neben den untergeordneten Göttern, die nun zum Teil in die Reihe dienender Geister herabsinken, eine Stelle im Himmel verschafft. So führte nach der Vorstellung der alten Ägypter der Sonnengott Ra die auf einer Leiter zu ihm aufgestiegene oder als Vogel emporgeflogene Seele in seinem den Himmel umkreisenden Wagen mit sich, — ein Reflex, wie es scheint, der noch heute besonders bei afrikanischen Völkern verbreiteten Vorstellung vom Sitz der Verstorbenen in der Sonne[1]. Am reinsten ausgebildet begegnen wir aber diesen Himmelsvorstellungen in den einander nahe verwandten Anschauungen der Inder und Eranier. In Indien richten sich die ältesten Gebete und

[1] J. Spieth, Die Ewe-Stämme, S. 555ff.

Opfer für das Heil der Verstorbenen an Indra, den Beherrscher des Himmels, neben dem der später zum Führer der Toten auf ihrer Himmelsreise und dann zum spezifischen Totengott erhobene Yama als »Erster der Sterblichen« zunächst nur als der erste Mensch gegolten zu haben scheint, der diese Himmelsreise angetreten habe (Rigveda IX, 113, 7, XVIII, 3, 13)[1]. Daß namentlich in den späteren Liedern die Speiseopfer auch den Gestorbenen und zuletzt anscheinend ihnen ausschließlich gelten, entspricht einer noch sonst mannigfach wiederkehrenden Verschiebung der Vorstellungen, die in diesem Fall durch die Vorherrschaft begünstigt wurde, die die Opferidee im Kultus gewann, und die die alten Naturgötter schließlich ganz hinter dem göttlich verehrten Opfertrank zurücktreten ließ. Daß daneben die Sitte der Leichenverbrennung den Vorstellungen von der Erhebung zum Himmel hilfreich entgegenkam, ebenso wie umgekehrt in einem früheren Stadium die des Begrabens denen von der Unterwelt, ist selbstverständlich, wenn sie auch schwerlich eine entscheidende Bedeutung besessen hat. Das lehrt, abgesehen von der trotz der Leichenverbrennung herrschenden Hadesvorstellung der homerischen Welt, das Jenseits des Avesta, wo die Wohnstätte der Seelen im Himmel eine noch wichtigere Rolle spielt als in den Veden, obgleich nach einer lange noch beibehaltenen persischen Sitte die Leiche nicht verbrannt, sondern den Raubvögeln zur Speise ausgesetzt wurde (Vendidad 3, 43; 7, 125 ff.). Aber ein anderes, in der allgemeinen Entwicklung dieser Vorstellungen offenbar wirksameres Motiv hat hier dem Himmel seinen frühen Eingang in die Jenseitsvorstellungen verschafft: Ahuramazda, der lichte Himmelsgott, ist der Alleinherrscher in diesem Reich der Seligen. Seine Diener sind die Geleiter der Seelen auf dem Wege, der über die Sinvatbrücke zum Rande des Himmels führt: sie beschützen die Seele gegen die bösen Dämonen, das Gefolge des Agramainyu. Wo in dieser Weise der Mythus den Himmelsgott erhebt, da regt er aber von selbst die weitere Vorstellung an, daß dieser Gott die Seelen der ihm Wohlgefälligen in seiner Himmelswohnung um sich versammle. Sie wird dann durch die Gegenherrschaft eines zweiten, in der Tiefe hausenden Fürsten der Finsternis unterstützt und dem Gebiet der Vergeltungsvorstellungen

[1]) Oldenberg, Religion des Veda, S. 530 ff.

genähert. Zugleich machen es aber diese Bedingungen begreiflich, daß ein Götterhimmel wie der babylonische und assyrische mit seinen einander annähernd in gleicher Macht gegenüberstehenden Göttern, ebenso wie der griechische, sich einem solchen himmlischen Elysium lange verschloß. Hier ist es darum ein zweiter mythologischer Vorgang gewesen, der endlich dem lange allein herrschenden unterirdischen Totenreich ein himmlisches gegenüberstellte: er bestand offenbar in jener innigen Verschmelzung der Totenkulte mit den Vegetationskulten, wie sie vornehmlich in den Genossenschaften der eleusinischen und dionysischen Mysterien zur Ausbildung gelangte. Indem die gleichzeitig der Ober- wie der Unterwelt zugehörenden Götter dieser Kulte die alten Unterweltsgötter zurückdrängten, hoben sie auch die Seelen mit sich zum Lichtreich empor. Wie Demeter und Dionysos in die Reihe der alten Himmelsgötter eintraten, um diese zu dem Zwölfgöttersystem zu ergänzen, so verschafften sie auch einer Himmelswanderung der menschlichen Seele Raum, die von da an ohnehin durch das Eindringen der indisch-persischen Religionsanschauungen gefördert werden mochte. Sind sie es doch auch, die sichtlich in die dieser Richtung ursprünglich ferne liegenden vorderasiatischen Kulturkreise, wie vor allem in die Jahwereligion der Israeliten, Eingang gefunden haben. Inwieweit Wanderung und spontane Entwicklung aus längst vorbereiteten Motiven zusammengewirkt haben, muß aber auch hier, soweit nicht direkt, wie bei den Satans- und Engelsvorstellungen, singuläre Beziehungen offenkundig sind, dahingestellt bleiben.

b. Die Himmelfahrt der Seele.

Unter den verschiedenen Formen, in denen die Seele nach dem Tode weiterlebt, ist es die Psyche, die Hauch- und Schattenseele, der nach den Vorstellungen der Völker der Himmel als Wohnstätte angewiesen ist[1]). Das lehren besonders solche Fälle, wo die Scheidung zwischen Körperseele und Psyche erhalten blieb. So nicht bloß bei den Ägyptern, bei denen der ganze Totenkultus aus diesem eigenartigen Dualismus zwischen der an die Leiche gebundenen Körperseele und der zum Himmel entschwebenden Psyche er-

---

[1]) Vgl. Teil II, S. 40 ff.

wuchs, sondern auch bei den Eraniern, wo die vornehmlich auf das geistige Fortleben gerichtete Zarathustrische Lehre die gleiche, in der ursprünglichen Volksanschauung wurzelnde Zweiheit der Seelen nicht zerstören konnte. Bei ihnen wurde die Leiche allem Anscheine nach deshalb den Aasvögeln zur Speise geboten, damit die geistige Seele um so freier zum Himmel schweben könne. Denn bei jener Zerstörung der Leiche nehmen die Daevas Tod und Krankheit, Alter und Unreinheit in sich auf, worauf dann die geistige Seele, fernerhin nicht von ihnen behelligt, zum Himmel aufsteigt[1]). Augenscheinlich wurden in den den Leichnam verzehrenden Tieren die Daevas selbst lebendig gedacht, und man kann sich dem Eindruck nicht verschließen, daß der von frühe an die persische Religion erfüllende ethische Dualismus hier auf die Psyche und die Körperseele übertragen sei: jene gehört von Hause aus dem Lichtreich des Ormuzd, diese dem finstern Gegenreich des Ahriman an, dem sie durch seine Dämonen zugeführt wird. Dabei werden aber gleichwohl Psyche und Körperseele, ähnlich, wenn auch nicht dauernd wie in Ägypten, zu einander in Beziehung gedacht, da die Psyche erst ungehindert in den Himmel eingehen kann, wenn die Körperseele und mit ihr das Unreine, das auch sie zur Tiefe zurückzuführen droht, zerstört ist. Das äußert sich darin, daß die Himmelfahrt der Psyche durch die sie verfolgenden Daevas fortwährend bedroht wird. In diese Anschauungen vom Kampf guter und böser Mächte um die Seele und vom Kampf einer reinen und einer unreinen im Menschen selbst spielen die Vorstellungen einer Läuterung von irdischer Unreinheit hinein, die nun im Kultus als Vorbedingungen für die Auffahrt zum Himmel erscheinen. Zugleich wurzeln aber hierin die weiteren Vorstellungen von einer Trübung der ursprünglich reinen Natur der Seele durch die körperliche Materie, wie sie vor allem Plato ausgebildet hat.

Wie nun der Begriff der Psyche auf zwei Grundanschauungen zurückgeht, auf den Hauch des Atems, der beim Tode den Menschen ver-

---

[1]) Vendidad 7, 137 ff. Die vielverhandelte Frage nach dem Alter des Avesta (vgl. über diese Tiele, Archiv für Religionswissenschaft, I, 1898, S. 337 ff., Bousset, ebenda IV, 1901, S. 155 ff.) kommt für diesen Punkt kaum in Betracht. Denn der ganze Charakter dieser Vorstellungen macht deren Zusammenhang mit alten Volksanschauungen und Kulten jedenfalls im höchsten Grade wahrscheinlich, welcher Zeit auch ihre literarische Fixierung angehören mag.

läßt, und auf das Bild Lebender oder Verstorbener, das in Traum und Vision erscheint, so verzweigen sich auch die Vorstellungen von der Himmelfahrt der Seele wieder nach zwei Richtungen. Auf der einen Seite ist es der Tod, der die endgültige Himmelfahrt und ihre Aufnahme in den Chor der seligen Geister einleitet. Auf der andern Seite ist es die Seele im Zustand der Verzückung, in dem sie überirdischer Offenbarungen gewürdigt und ihr vergönnt wird, schon während des Lebens sich zum Himmel zu erheben und dessen Geheimnisse zu schauen. Nun kann nur das, was solchen bevorzugten Seelen auf ihrer visionären Himmelsreise widerfährt, überhaupt zur Kunde der Menschheit gelangen. Darum sind es Vision und Ekstase, die, wie sie schon in die Vorstellungen von der Psyche eingegriffen haben, insbesondere auch die Bilder von der Himmelfahrt der Seele während des Lebens und nach dem Tode, sowie die des Himmelreichs selbst gestalten. Dabei wirken natürlich auf diese wie jene auch die sonst in der Volksanschauung verbreiteten, aus andern Quellen stammenden Vorstellungen, sowie die älteren wie späteren Elemente des Naturmythus ein. So, wenn die Seele als beflügeltes Wesen zum Himmel eilt, oder wenn sie von beflügelten Engeln geleitet wird, oder wenn die Himmelsräume in einer bestimmten Ordnung übereinander gelagert erscheinen. In dem allmählich reicher sich gestaltenden Aufbau künden sich dann hier zugleich astrologische Einflüsse an. Ist in der primitiven Mythologie und in den von Astrologie und gelehrter Mystik unberührt gebliebenen Volkskreisen der heutigen Kulturvölker das Himmelreich immer noch ein einziger Raum geblieben, so hat es priesterliche Spekulation frühe schon zu drei übereinander liegenden Himmelsstockwerken erweitert. So schildert Paulus eine Ekstase, in der er bis in den dritten Himmel erhoben wird, um dort »Dinge zu sehen und Worte zu hören, die kein Mensch nachsprechen kann«; und wenn er hinzufügt, ihm habe »des Satans Engel einen Pfahl ins Fleisch geschlagen, damit er sich der gehabten Offenbarung nicht überhebe« (2. Kor. 12), so erinnert auch das an die eranische Vorstellung von den zwei Seelen, von denen die eine den Daevas gehört, und die andere allein gewürdigt wird, zum Himmel einzugehen. Wenn aber in den meisten Überlieferungen dieser Himmelfahrtsliteratur die Drei- der Siebenzahl Platz gemacht hat, so ist das offenbar der wachsenden Verbreitung der heiligen Sieben zu danken,

ohne daß im übrigen auf diese Vorstellungen, die wohl zumeist andern, teils indisch-eranischen teils griechischen Quellen entstammen, ein sonstiger Einfluß babylonischer Mythologie stattgefunden haben müßte. Wissen wir doch, daß gerade die Siebenzahl zu jenen mythologischen Bestandteilen gehört, die nicht selten als isolierte Fragmente gewandert sind. In der poetischen Ausgestaltung der Vorstellungen von der Himmelfahrt der Seele, wie sie in der hellenistischen Zeit von der jüdischen und christlichen Apokalyptik, sowie von den platonisierenden Richtungen der griechischen Philosophie ausgebildet worden sind, herrscht daher bald die Drei-, bald die Siebenzahl, je nach dem Übergewicht der einen oder der andern dieser heiligen Zahlen, oder beide wechseln wohl auch miteinander, wie in dem merkwürdigen Buche Henoch, der am reichsten ausgeführten dieser Schilderungen, in den verschiedenen Visionen, die hier zusammengestellt sind[1]). Dabei macht sich die vorherrschende Tendenz der Vision, ihre Bilder in den Himmel zu verlegen, darin geltend, daß in diesen Visionen nicht nur der Ort der Seligen, das Paradies, sondern auch die Wohnung der Verdammten und der gefallenen Engel in einem der Himmelsräume untergebracht wird. Nur befinden sich die Seligen in einem höheren Himmel, und Gott selbst thront endlich in dem höchsten, dem siebenten. Wer ihn betritt, muß sich seiner irdischen Kleider entledigen, um statt ihrer himmlisches Gewand zu empfangen. Es ist dieselbe Vorstellung, die uns in verschiedenen Formen überall wieder begegnet: in das Jenseits, mag dieses die Unterwelt oder der Himmel sein, geht der Mensch nackt, wie er geboren ist. Doch der semitische Jenseitsmythus, von der Höllenfahrt der Istar an bis zu Henoch und den spätjüdischen Mystikern, läßt den Besucher des Jenseits nur das äußere Kleid von sich tun, der eranische und griechische entkleidet die Psyche auch ihrer eigenen Körperlichkeit. Hier erst bereitet daher der Mythus jene Idee einer rein geistigen Seele vor, wie sie durch die platonische Philosophie dem Abendland übermittelt wurde, um dann in der Vorstellung von einem Ausziehen des irdischen und dem Anziehen eines himmlischen Leibes, wie sie

[1]) A. Dillmann, Das Buch Henoch, Kap. 17ff., 70ff. Die Verschiedenheit dieser Schilderungen rührt jedenfalls von der Zusammensetzung dieses Buches aus verschiedenen Überlieferungen älteren und jüngeren Datums her. (Vgl. darüber Bousset, Archiv für Religionswissenschaft, IV, S. 138ff.)

uns bei Paulus begegnet (1. Kor. 15, 40), eine eigentümliche Vermittlung zu finden, die im Grunde nur zu der alten, direkt dem Traumbilde entstammenden Vorstellung von der Schattenseele zurückkehrt. In den Schilderungen der Apokalyptiker und der platonisierenden Theosophen sind es zunächst Einzelne, denen in Augenblicken der Erleuchtung der Vorzug zuteil wird, den Himmel zu schauen. In den gnostischen Sekten und in den Mysterienkulten, die den griechischen und orientalischen Göttern, dem Dionysos, Attis, Mithras, der Isis geweiht waren, wurden dann solche Visionen Einzelner zu Bildern über die allgemeine Zukunft der Seelen erweitert, die in den Kultlegenden über die einstigen Schicksale des die menschliche Seele zum Himmel erhebenden Gottes ihre Grundlage fanden. So sind diese himmlischen Zukunftsvorstellungen zu gemeinsamen Bestandteilen der im hellenistischen Zeitalter einander bekämpfenden Religionen geworden, um von da aus den kommenden Jahrhunderten im wesentlichen unverändert überliefert zu werden [1].

Wie die Hauptquellen dieser himmlischen Jenseitsvorstellungen, Vision und Ekstase, von denen der apokalyptischen Weltuntergangs- und Welterneuerungsmythen (S. 465 ff.) nicht wesentlich verschieden sind, so fallen übrigens auch die Vorstellungen hier und dort in allen Hauptpunkten zusammen, und mit den kosmogonischen Mythen sind daher eschatologische Ideen beider Art oft eng verbunden. Sie vermischen sich dann aber noch mit einer dritten Form visionärer Schilderung, nämlich mit Berichten über eine ferne, der gewöhnlichen

[1]) Wo die in den Mysterienkulten der hellenistischen Zeit zur Ausbildung gelangte und dann auch von dem Christentum übernommene Vorstellungsreihe ihren Ursprung genommen habe, ist eine vielverhandelte, aber auf Grund der uns gegenwärtig zugänglichen historischen Zeugnisse schwerlich zu entscheidende Frage. Als sicher dürfte nur feststehen, daß diese Vorstellungen dem Judentum und folgeweise auch dem Christentum zunächst von außen, teils von den orientalischen Religionen her, teils aus den griechischen Mysterienkulten und philosophischen Schulen, zugeflossen sind. Für vorwaltend babylonische Einflüsse ist namentlich Anz (Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, 1897), für eranische Bousset (Archiv für Religionswissenschaft, IV, 1901, S. 229 ff.), für griechische und teilweise ägyptische Dieterich (Mithraslithurgie, S. 179 ff.) eingetreten. Das Entscheidende und völkerpsychologisch wie kulturgeschichtlich vor allem Bedeutsame bleibt wohl, daß der allgemeine Drang der Zeit in dieser Richtung geht. Er mochte es auch bewirken, daß zu den verbreitetsten Religionsanschauungen dieser Zeit, der des Mithraskultus und des Christentums, Elemente verschiedenen Ursprungs zusammenflossen, indem die psychischen Vorbedingungen zu ihrer Assimilation überall vorhanden waren.

Überlieferung unzugängliche Vergangenheit oder auch mit solchen über jüngere, aber nur einem engeren Kreise von Auserwählten offenbar gewordene Ereignisse. Hier enthält daher die Vision alles, was überhaupt einer Erzählung im weitesten Sinne zugänglich sein kann: Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit. Das ganze Reich möglicher Geschichte wird so zum Gegenstand ekstatischer Eingebung. Der verzückte Visionär sieht sich selbst in den Himmel erhoben und erlebt so in unmittelbarster Gegenwart die Seligkeit des himmlischen Daseins. Bei dieser Erhebung in überirdische Sphären werden ihm dann Offenbarungen zu teil, die sich ebenso auf die Zukunft der Seelen wie auf die der Welt im ganzen beziehen; und nicht minder erschaut er in rückwärts gerichteter Prophetie das bereits Erlebte, aber von den Augen anderer oder von Menschen überhaupt nicht Gesehene. Da eröffnet sich nun jenes weite Gebiet visionärer Offenbarungen, das sich von der Entstehung der Welt und den ältesten Zuständen der Menschheit bis zu den Eindrücken der jüngsten Vergangenheit und über diese hinaus bis zum Ende der Welt erstreckt. So schöpft schließlich insbesondere auch die Legende über die Taten und Wunder der Heiligen und Gottgesandten aus der gleichen Quelle, die der unerschöpfliche Born der Bilder von den Schicksalen der Seele im Jenseits ist. Die Himmelfahrt der Seele und die Himmelfahrt des Heiligen, wie sie die Legende von Elia, von Jesu und von so vielen der späteren Märtyrer erzählt, sie sind schließlich die nämlichen, jedesmal nur in ein anderes Gewand gekleidet, und, sobald sie auf die heilige Geschichte bezogen werden, von jenem Glorienschein umgeben, der zu einer Bürgschaft ihrer Wahrheit und damit zugleich zu einer solchen für die künftige Himmelfahrt der eigenen Seele wird. Denn das Wort des Paulus »So die Toten nicht auferstehen, so ist auch Christus nicht auferstanden« (1. Kor. 15, 16), gilt auch für die Himmelfahrt, die ja nur eine psychologisch wohlmotivierte Fortbildung der Auferstehungslegende ist.

4. Das Jenseits als Ort der Vergeltung und die Seelenwanderung.

a. Himmel und Hölle.

Die Vorstellung, daß das Leben im Jenseits ein glückliches oder unglückliches sei, je nachdem der Verstorbene in seinem diesseitigen

Leben einen Anspruch auf Lohn oder Strafe erworben habe, ist ein verhältnismäßig spätes Erzeugnis einer Wechselwirkung der mythologischen Jenseitsvorstellungen und der im wirklichen Leben zur Ausbildung gelangten ethischen Motive der Rache und des Mitgefühls, der Strafe und Belohnung. Die allmähliche Entwicklung dieser Motive von der aus dem unmittelbaren Affekt geborenen Rache und Hilfe an bis zu Belohnung und Strafe ist uns in den mannigfaltigsten Bestandteilen des Mythus, namentlich im mythologischen Tiermärchen, schon entgegengetreten (S. 157ff.). Wie diese andern Mythengebiete, so entbehrt nun aber auch der Jenseitsmythus anfänglich ganz der ethischen Motive, die zu Vergeltungsvorstellungen führen könnten, und auch wo sich diese zum erstenmal regen, da sind sie noch so stark vermischt mit andern, im Zauberglauben und in den von ihm getragenen Kultusnormen wurzelnden, daß der Vergeltungsgedanke höchstens in einzelnen schwachen Anläufen zu bemerken ist. Auch da regt er sich, ganz so wie bei den Zauberverwandlungen des Mythenmärchens, zunächst noch ganz in der Form der Rache, wie bei den bekannten Frevlern in der Nekyia der Odyssee, denen als lichteres Bild ein elysisches Dasein einzelner Auserwählter, nicht als Lohn für eigene Verdienste, sondern als ein durch göttliche Abstammung oder sonstige willkürliche Gunst erworbenes besseres Loos gegenübersteht (S. 566f.).

Immerhin bereitet sich in solchen einer eigentlichen Vergeltung vorausgehenden Regungen eine auch für jene unerläßliche Bedingung vor: das ist die Ausbildung von Gegensätzen in den Vorstellungen über die Wohnorte der Abgeschiedenen. In ihnen müssen ja naturgemäß die Mittel bereit sein, mit denen sich dann später die Vergeltung selbst vollziehen kann. Hier ist es nun vor allem die visionäre Ekstase, die das meiste dazu geholfen hat, den Tod seiner ihn anfänglich allzu ausschließlich umgebenden Schrecken zu entkleiden. Jene Bilder unaussprechlichen Glückes würden niemals ohne die Vision möglich gewesen sein. Der Traum führt höchstens zu entfernten Annäherungen, neben denen die den mannigfachen Formen des Angsttraumes entnommenen Bilder des Schreckens nicht zu fehlen pflegen[1]). Das Schwelgen in lichten und lustvollen Bildern, wie es die Vorstellungen himmlicher Glückseligkeit hervorbringt, ist nur der Vision

[1]) Vgl. Teil II, S. 109ff.

eigen, und in dieser wunderbaren Ausmalung der Zukunft liegt daher mindestens ebenso sehr wie in der Erhebung über Bedrängnis und Schmerz, die sich in den Leiden der Märtyrer und Asketen bekundet, ihre große Bedeutung für die religiöse Entwicklung. So entspricht es denn der natürlichen Folge der Motive, daß die beiden Gebiete des Jenseits, deren sich der Vergeltungsgedanke zur Verwirklichung der Strafen und Belohnungen bemächtigt, ursprünglich nicht nur unabhängig von ihm, sondern auch unabhängig voneinander entstanden sind. Die Todesfurcht geht in dieser natürlichen Entwicklung allem andern voraus. Sie bedarf keiner besonderen Einflüsse. Der Anblick Sterbender und das Erscheinen der Schatten Verstorbener im Traum lassen diese Furcht niemals erlöschen, die in dem Bild der Unterwelt ganz den ihr adäquaten Ausdruck findet. Erst unter gewissen Ausnahmebedingungen und zumeist in einer späteren Phase der Entwicklung gewinnen Ekstase und Vision, gefördert durch turbulente Kulttänze, durch zufällig entdeckte und dann ebenfalls der Kultpflege dienstbar gemachte Mittel, endlich durch Askese und prophetische Begeisterung, eine Macht über einzelne Personen, die von ihnen aus weitere Kreise ergreift. So entsteht, im Gegensatze zu der in generellen Bedingungen wurzelnden Hadesvorstellung, das himmlische Jenseits mit seinen beglückenden Bildern. Es eröffnet sich, auch darin im Kontrast zu den Hadesbildern, zuerst dem Verzückten in bevorzugten Momenten des diesseitigen Lebens, um dann zum Zukunftsbild für das Leben der Seele nach dem Tode erhoben zu werden. Beide Reiche, das finstere unterirdische und das lichte himmlische, stehen wohl zunächst außer Berührung. Indem aber beidemal der Gedanke eines die Ungleichheiten des wirklichen Lebens wiederholenden verschiedenen Schicksals im Jenseits sich einschiebt, erhebt sich innerhalb jedes dieser Bereiche das Bedürfnis nach einer Ausnahmeregion, nur jedesmal natürlich in entgegengesetztem Sinne: aus der finstern Unterwelt sondern sich lichte Felder für die Bevorzugten, die, wenn der Kontrast mit der Wohnung der Trauer zu groß wird, aus ihr hinaus in die diesseitige Welt, in ferne Eilande der Seligen verlegt werden. Das visionäre Jenseits im Himmel gewinnt dagegen, indem hier die Vervielfältigung der Himmelsräume mitwirkt, irgend einen unteren unter diesen Räumen für solche, die der vollen Erhöhung zu den Himmlischen nicht gewürdigt werden.

Damit ist nun auch schon eine Verbindung der beiden Aufenthaltsorte der abgeschiedenen Seelen nahegelegt, so daß es nur eines kleinen, möglicherweise in verschiedenen Fällen unabhängig vollzogenen Schrittes bedarf, um ihn zu tun. Allem Anscheine nach ist es der eranische Mythus mit seinen ursprünglich kosmogonischen, aber frühe schon zugleich zu ethischer Bedeutung sich auswachsenden Vorstellungen eines Licht- und eines Nachtgottes gewesen, in welchem jener Gegensatz von Licht und Dunkel mit dem der Höhe und der Tiefe, des Himmels und der Hölle als der Gebiete der im großen Weltkampf miteinander streitenden Götter samt den Scharen ihrer dienstbaren Geister zur Ausbildung gelangte. Das konnte freilich nur in einem Stadium geschehen, wo jede der beiden Formen der Zukunftsvorstellungen ihre allzu ausschließliche Macht eingebüßt hatte und beide bereits unter den Einfluß einer nüchtern abwägenden theosophischen Spekulation gelangt waren. Da mußte sich nun der Gegensatz der beiden Götter und ihrer helfenden Geister aus dem Kampf um die Weltherrschaft in einen Kampf um die Seele verwandeln, an welchem die Seele selbst in um so höherem Maße beteiligt wurde, je mehr sie durch die vom Kultus vorgeschriebene Reinigung und durch ein schuldfreies Leben im Diesseits der Verfolgung durch die Daevas auf ihrer Himmelfahrt unzugänglich geworden war, wogegen die unreine, schuldbeladene Seele durch sie in die Tiefe gezogen wurde (Vend. I, 1 ff. X, 23 ff. u. a.). Aus der Mischung rein äußerer Kultvorschriften mit sittlichen Geboten, deren Befolgung die Bedingung für das Eingehen der Seele in die Gefilde Ahuramazdas ist, erkennt man deutlich, wie auch hier wieder die kultische Reinheit voransteht, zu der die sittliche nur eine untergeordnete Gattung bildet.

Das ist nun die Form, in der sich offenbar auch die orphischen Kulte diesen Gegensatz der beiden Wohnstätten des Jenseits angeeignet haben, und in der er sich in ihnen wohl frühe schon mit dem Seelenwanderungsgedanken vermischt hat. Bei Plato sehen wir endlich in den verschiedenen, bekanntlich nicht durchweg übereinstimmenden poetischen Schilderungen, die er von den künftigen Schicksalen der Seele gibt, jenen Begriff der kultischen Reinheit philosophisch geläutert und damit zugleich enger mit dem der sittlichen Reinheit vereint, da er in der Gebundenheit an die Sinnlichkeit die

Quelle des Bösen sieht. Darum kann dieses nur überwunden werden, wenn die Seele zu einem ihr ursprünglich schon eigenen Zustand der Befreiung von dem Körper zurückkehrt (Phädon 113 ff., Gorgias 523 ff.). Aus diesen Gedanken ist dann, sobald das Mittelglied einer im Diesseits sich vollziehenden allmählichen Läuterung der Seele durch ihre neuen Verkörperungen hinwegfiel, mit innerer Folgerichtigkeit als ergänzendes Bild zu Himmel und Hölle die Vorstellung eines besonderen Läuterungsortes hervorgegangen. Dieses Purgatorium denkt sich der mittelalterliche Jenseitsmythus auf einem Berge, mitten zwischen Hölle und Himmel gelegen. Es vereinigt hier die doppelte Bedeutung eines Orts zeitweiliger Strafe und einer in diese übersinnliche Welt verlegten Lustration, entsprechend der doppelten Bedeutung der Sünde als einer sittlichen Schuld, die der Sühne, und einer religiösen Befleckung, die der Reinigung bedarf. Indem ferner jede dieser drei Abteilungen der übersinnlichen Welt wieder aus verschiedenen Gründen einer Abstufung bedarf, die Hölle nach der Schwere der unsühnbaren Schuld, das Fegefeuer nach der zur Strafe und Reinigung erforderlichen Zeit, der Himmel endlich nach dem Grad des zu belohnenden Verdienstes, bietet sich noch einmal die Verbindung der zwei heiligsten Zahlen, der Drei und der Sieben, zur äußeren Einteilung dieser phantastischen Welt: drei ist die Zahl ihrer Reiche im ganzen, je sieben die der Stufen, in die jedes von ihnen, die Hölle, das Fegefeuer und der Himmel, geschieden sind.

b. Die Seelenwanderung.

Hat der eranische Mythus zum erstenmal, so viel sich sehen läßt, die Vorstellungen von Himmel und Hölle in der Form zwei streng geschiedener Reiche als der künftigen Wohnstätten der Seelen entwickelt, so ist dagegen das stamm- und mythenverwandte Indien die früheste Heimat des planmäßig ausgebildeten Gedankens der Seelenwanderung. Auch hier bildet freilich allerwärts der primitive Seelenglaube einerseits und das mythologische Tiermärchen anderseits gewisse Vorbereitungen. Doch bedurfte es wiederum des Zusammenwirkens von Natur- und Seelenmythus und ihrer Verbindung durch Dichtung und priesterliche Spekulation, um dieses Erzeugnis zustande zu bringen. Der Naturmythus lieferte in der mehr und mehr schon mit ethischen Motiven sich erfüllenden zauberhaften

Tierverwandlung des Menschen die nächste Grundlage, der Seelenmythus fügte in seinen mannigfachen Vorstellungen von dem Übergang der Seele in Tiere, von den in Tieren hausenden Ahnengeistern, endlich vom Überströmen der Seele beim Tode in andere Menschen weitere Elemente, die mit jenen zusammen mit einer Art innerer Notwendigkeit die Idee der Seelenwanderung hervorbringen mußten, sobald erst eine von diesen Vorstellungen erfüllte planmäßige Spekulation dem Gedanken des Fortlebens der Seele auf Erden nachging. Gemäß diesen komplizierten Bedingungen ihres Ursprungs ist aber die Idee der Seelenwanderung gegenüber den Vorstellungen von Himmel und Hölle als den Orten künftiger Belohnung und Strafe verhältnismäßig späten Ursprungs. So ist denn auch in Indien wahrscheinlich die Hadesvorstellung die früheste, an die sich zunächst der Himmel als gemeinsamer Wohnort der Seligen und der Götter angeschlossen hatte. Die Seelenwanderung dagegen ist die letzte, schon stark von philosophischer Reflexion durchsetzte Phase der Entwicklung des Jenseitsmythus. Dem entspricht es, daß sie weit mehr als die Bilder von Himmel und Hölle deutlich die Spuren priesterlicher oder philosophischer Spekulation an sich trägt. Freilich darf man dabei die eigentliche Seelenwanderung nicht mit den vereinzelten Vorstellungen von Seelenübergängen in Tiere und andere Menschen vermengen, wie sie als Bestandteile des Seelenglaubens überall vorkommen. Was der Seelenwanderung von Anfang an als spezifischer Inhalt zukommt, das ist eben der sie beherrschende Gedanke einer Fortdauer, die nicht einer übersinnlichen Welt, sondern dem diesseitigen Leben selbst angehöre. Darum hat diese Vorstellung, so sehr sie in ihren psychologischen und naturmythologischen Grundlagen, dort durch den Zusammenhang mit dem ursprünglichen Seelenglauben, hier durch ihre Beziehungen zum mythologischen Tiermärchen, auf primitive Motive zurückgeht, doch in der aus der Verbindung dieser Elemente entsprungenen Form einen rationalistischen Zug, der sie auch da noch annehmbar erscheinen läßt, wo man dem Glauben an Himmel und Hölle entsagt hat [1]).

---

[1]) Über die geschichtliche Entwicklung der Lehre von der Seelenwanderung in Indien vgl. besonders E. Windisch, Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung, Abh. der sächs. Ges. der Wiss., phil.-hist. Klasse, Bd. 16, 1908, S. 57 ff.

In engem Zusammenhang mit diesem rationalistischen Motiv der Seelenwanderung stehen die beiden Formen, in denen sie uns schon bei den Indern entgegentritt. Nach der einen ist die neue Verkörperung eine Folge natürlicher Wahlverwandtschaft: die Seele wird nach ihrem Tode naturnotwendig zu dem, wozu sie sich in ihrem vergangenen Leben entwickelt hat. Es ist keine äußere lohnende oder strafende Gewalt, durch die sie je nach ihrem bisherigen Verhalten mit einem neuen Körper umhüllt wird, sondern ihre eigene Natur, der sie folgt. Es ist, wie Plato es ausdrückt, der sich dieser ersten Form der Wanderidee im wesentlichen angeschlossen hat, ihr eigener Wille, der den künftigen Zustand bestimmt, so daß die Seele die Vergeltung, die ihr gebührt, ebenso sich selbst schafft, wie sie die Herrin ihrer Taten gewesen ist (Rep. X, 617 ff.). Hier schließt sich die Wanderung der Seele unmittelbar an einen Gedanken an, der schon in den Veden berührt wird, und der mit dem der indischen Spekulation frühe eigenen pantheistischen Zug zusammenhängt. Es ist der Gedanke, daß der Mensch nach seinem Tode in die Elemente zurückverwandelt werde, aus denen er gebildet ist: seine Rede in das Feuer, sein Odem in den Wind, sein Auge in die Sonne usw. Jedes wird im Wandel der Dinge zu dem was es ursprünglich gewesen, und so geht auch die Seele nach dem Tode nicht in einen neuen Zustand über, sondern der Gute wird als Guter, der Böse als Böser geboren[1]). Für den spekulativen Ursprung der Seelenwanderung ist es nun bezeichnend, daß diese an sich offenbar philosophisch höhere Form die ältere ist. Nicht minder ist es aber begreiflich, daß der Volksglaube diese Form nicht festhalten konnte, sondern daß er die geläufigen Vorstellungen von Lohn und Strafe, wie sie den irdischen Verkehr der Menschen beherrschen, auf sie übertrug. So ist wahrscheinlich unter dem Einflusse einer solchen Popularisierung jener Ideen die zweite, im späteren Brahmanismus vertretene Form der Lehre entstanden, in der die neue Verkörperung der Seele zu einer äußeren Vergeltung geworden ist. Das »Gesetzbuch des Manu« verzeichnet diese Arten der Vergeltung mit einer Vollständigkeit, wie sie ein Strafkodex in ausgeklügelter juristischer Kasuistik besser nicht

[1]) Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, I, 2 (Philosophie der Upanishads), S. 296 ff.

ersinnen kann. Jedem Vergehen wird seine Strafe zugemessen, die in der Art der Verwandlung qualitativ, in deren Dauer quantitativ der Art und der Schwere der Schuld entspricht. Wer einen Elefanten stiehlt wird ein Wolf, wer ein Pferd stiehlt ein Tiger, wer Früchte stiehlt ein Affe, wer einen Brahmanen erschlägt muß durch eine ganze Reihe von Verwandlungen hindurchgehen: er wird nacheinander ein Hund, ein Schwein, ein Esel, ein Kamel usw.

Diese Veräußerlichung des Gedankens der Seelenwanderung hat nun aber schließlich doch wiederum dazu gedient, einer philosophischen Idee zum Durchbruch zu verhelfen, die dann die Form bestimmt hat, in der sich im Buddhismus der Gedanke der Seelenwanderung mit dem der Erlösung verknüpfte. Ist die Wanderung der Seele eine Strafe, so ist das Ziel, dem sie schließlich zustrebt, die Erlösung aus den Banden des Daseins. So kommt diese letzte Form der Jenseitsvorstellungen, bei der sie sich in ein Diesseits von unabsehbarer Dauer umwandeln, der weltflüchtigen Stimmung entgegen, die sich in der Vedantaphilosophie der Inder als letztes Ergebnis der Zerstörung der alten Himmelsmythologie entwickelt hatte, und die die Grundströmung auch des Buddhismus bildete, solange dieser nicht selbst einer Mischung alter und neuer Mythologie anheimfiel, in der auch die Seelenwanderung wieder zu einem unabwendbaren äußeren Schicksal wurde, dem der ursprüngliche Gedanke abhanden gekommen war. Dieser Gedanke selbst ist nun überall, wo die ihn erregenden Motive erkennbar geblieben sind, ein halb mythologischer halb philosophischer. Er repräsentiert einen letzten energischen Versuch, die Jenseitsvorstellungen zu rationalisieren, ihnen einen Inhalt zu geben, der die völlig willkürliche Phantastik verbannt. Ihn gewinnt er, indem er tatsächlich das Jenseits in ein Diesseits umwandelt, und indem er zuerst durch die Vorstellung des natürlichen Übergangs des Gleichartigen in Gleichartiges und dann, als diese durch die Aufnahme des Vergeltungsgedankens in der einseitigen Form der Strafvergeltung ihrem Ursprung entfremdet war, durch die Idee der Erlösung von dem allem Lebenden eingeborenen Lebensdrang, einen tieferen philosophischen Inhalt zu geben suchte. So vollzieht sich in der Seelenwanderungslehre in doppeltem Sinne die Auflösung der Jenseitsvorstellungen: erstens indem das Jenseits, dessen Existenz ganz auf der frei schaltenden Wirkung der mythenbildenden Phantasie beruht, tatsächlich ver-

schwindet, da die Stätten des künftigen Daseins nun wieder der unmittelbaren Umgebung angehören; zweitens insofern, als diese Lehre von Anfang an einen der mythologischen Vorstellung widerstreitenden philosophischen Gedanken in sich birgt und stets wieder zu einem solchen zurückzukehren strebt. Sie oszilliert auf solche Weise zwischen einer naturphilosophischen und einer ethischen Idee, zwischen der Anziehung des Gleichen durch Gleiches und der Befreiung von dem Drang zu leben und den Drangsalen, die das Leben in sich schließt. Aber in diese philosophischen Gedanken mischen sich in der populären Ausbreitung des Seelenwanderungsglaubens immer wieder rohe Vergeltungsvorstellungen nach dem Prinzip des Jus talionis als natürliche Wirkungen verbreiteter Rache- und Sühnevorstellungen; und selbst die philosophischen Ausgestaltungen der Lehre sind davon nicht frei geblieben, in ihrer brahmanischen so wenig wie in ihrer buddhistischen Form.

Lessing, der von sich bekannte, daß er sich die Fortdauer der Seele nicht anders denn als eine Metempsychose denken könne, hat geglaubt, es müsse ein gutes Vorurteil für diese Lehre erwecken, daß sie »gewiß das älteste aller philosophischen Systeme« sei. Denn die erste und älteste Meinung sei »in spekulativen Dingen immer die wahrscheinlichste, weil der gesunde Menschenverstand sofort darauf verfiel«[1]). Die letztere Meinung können wir hier auf sich beruhen lassen: sie scheitert vor allem da, wo Spekulation und Mythologie sich berühren. Doch auch die andere, der man noch gegenwärtig nicht selten begegnet, daß die Seelenwanderungsidee überhaupt in sehr frühe Zeiten zurückreiche, und daß sich Ansätze zu ihr schon bei Naturvölkern finden, auch sie ist unhaltbar; denn sie beruht auf einer Vermengung mit jenen Seelenvorstellungen, die, wie der Übergang in Tiere, die Tierahnen u. a., allerdings gewisse psychologische Vorbedingungen der Seelenwanderung enthalten, aus denen sich aber diese nirgends ohne den Hinzutritt naturmythologischer und philosophischer Ideen entwickelt hat. Die Seelenwanderung steht am Ende, nicht am Anfang dieser Entwicklung: sie bezeichnet die Peripetie des Jenseitsmythus, ebenso wie der Jenseitsmythus selbst die Peripetie der Mytho-

---

[1]) Lessing, Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können, Werke, Ausg. Lachmann, XI, 2, S. 67.

logie ist. In ihm treibt die mythologische Phantasie noch einmal ihr verwegenstes Spiel, um, nachdem sie aus dieser Position zurückgedrängt ist, widerstandslos vor der Wissenschaft zu kapitulieren. Hat der Jenseitsmythus in der engen Verbindung, die er mit der Religion eingegangen, eine Stütze gefunden, die ihn über Erwarten lange am Leben erhielt, so erhebt sich daher nun nach der endgültigen, auch durch die Seelenwanderung nur notdürftig hintangehaltenen Lösung dieser Verbindung um so dringender die Frage: kann es überhaupt eine Religion ohne Mythologie geben? Und wie sind, wenn eine Trennung beider möglich ist, die Grenzen zu ziehen? Das ist eine Frage, die uns im folgenden Kapitel beschäftigen soll.

Sechstes Kapitel.

Der Ursprung der Religion.

I. Der religiöse Kultus.

1. Die Entwicklung des Kultus.

a. Mythus und Kultus.

Auf die symptomatische Bedeutung, die der Kultus für die Abgrenzung der in festen Glaubensüberzeugungen wurzelnden Bestandteile des mythologischen Denkens von andern, gleichgültigeren Inhalten desselben besitzt, wurde im Eingang des vorigen Kapitels bereits hingewiesen (S. 20ff.). Dieser besondere Wert, welchen er den in ihm fortlebenden Erzeugnissen der mythenbildenden Phantasie verleiht, beruht aber im letzten Grunde überall darauf, daß er in Handlungen besteht, durch die seine Gegenstände als solche gekennzeichnet werden, die nicht bloß in wechselnden, aus Mythus und Dichtung gewebten Vorstellungen bestehen, wie sie den Inhalt der gewöhnlichen Mythenerzählung bilden, sondern daß sie auf den Willen und seine Motive dauernd herüberwirken. Darum ist es erst der Kultus, der dem Inhalt des Mythus den Charakter einer ihn über die Schwankungen der sonstigen mythischen Phantasiegebilde erhebenden Glaubensüberzeugung verleiht, worauf diese dann weiterhin durch die eindrucksvollere und dauerndere Überlieferung verstärkt wird, durch die sich die Kulthandlungen zu Normen des gemeinsamen Lebens erheben.

Hiermit ist zugleich gewährleistet, daß im Umkreis der kultischen Überlieferungen diejenigen Inhalte des mythologischen Denkens zu finden sind, denen wir den Charakter des religiösen Mythus zuschreiben, und aus denen daher, wenn es gelingt, aus diesem durch den Kultus geschützten Inhalt die rein mythischen Elemente aus-

zuschalten, schließlich das hinter allen diesen Verhüllungen verborgene Wesen des religiösen Bewußtseins zu finden sein muß. Das Problem, in dieser Form aufgestellt, schließt nun aber zwei allgemeine Forderungen ein, die, so sehr sie durch die Ergebnisse der beiden vorangegangenen Kapitel nahe gelegt sind, doch gewissen weit verbreiteten Anschauungen widersprechen. Die eine dieser Anschauungen setzt die Begriffe Mythus und Religion ohne weiteres einander gleich: die im engeren Sinne dem Mythologischen zugezählten Vorstellungen gelten ihr als niedere religiöse Erscheinungen, die speziell sogenannten religiösen Tatsachen als höhere Stufen des mythologischen Denkens; einen Wesensunterschied zwischen beiden Gebieten erkennt man nicht an. Eben darum pflegt man sich auf dieser Seite um eine nähere Definition von Mythus und Religion überhaupt nicht zu bemühen. Die zweite Annahme, die das Gebiet der Religion gegenüber dem Mythus enger zu begrenzen sucht, betrachtet dagegen den Kultus als die für eine solche Trennung entscheidende Instanz. Die durch ihn geschützten mythologischen Werte sind nach ihr die spezifisch religiösen. Nach dem Inhalt der Kultushandlungen selbst und der ihnen zugrunde liegenden Vorstellungen bemißt sich daher jeweils die Stufe religiöser Entwicklung.

Daß die erste dieser Anschauungen nur aus der Verlegenheit entsprungen ist, in der man sich gegenüber der Aufgabe befindet, die religiösen gegen die sonstigen Bestandteile des Mythus abgrenzen zu sollen, ist unverkennbar. Obgleich aber diese Schwierigkeit vornehmlich bei der Beurteilung primitiver Völker zur Geltung kommt, so ist gerade bei ihnen die Unzulässigkeit einer solchen Vermengung von Mythus und Religion am offenkundigsten. Denn auf einer je ursprünglicheren Stufe wir das menschliche Bewußtsein antreffen, um so mehr beherrscht ja die mythologische Auffassung alle Gebiete des Lebens und Denkens. In dem Mythus spiegelt sich die gesamte Weltanschauung des Naturmenschen, seine praktische Lebensrichtung ebenso wie der primitive Versuch einer Welterklärung, soweit bei der naiven Hinnahme gerade der allgemeinsten und regelmäßigsten Naturerscheinungen überhaupt von einer solchen die Rede sein kann. Alles das ist hier eingetaucht in jene Kausalität des Zaubers, die ebensowohl der späteren wissenschaftlichen Verknüpfung der Er-

scheinungen vorausgeht, wie sie sich im Gegensatz zu dieser befindet[1]).

In der Tat entbehrt es daher, wenn überhaupt der Begriff der Religion noch einen bestimmten Inhalt bewahren soll, jeden Sinnes, etwa die Vorstellungen, daß die Seele im Atem entweiche oder im Traumbild erscheine und als Vogel davonfliege, oder daß Sonne und Mond ein von der Erde nach dem Himmel gewandertes Brüderpaar seien usw. religiöse Vorstellungen zu nennen. Freilich sind sie auch keine Naturerklärungen im Sinne der späteren Wissenschaft. Doch innerhalb dieses Stadiums rein mythologischer Apperzeption sind sie immerhin eher Vorstufen der Wissenschaft als solche der Religion. Wo nun in dem primitiven Denken religiöse Bestandteile vorkommen sollten, da müssen natürlich auch diese in der Gesamtheit der mythologischen Vorstellungen enthalten sein. Doch in welcher Form und auf welcher Stufe der Ausbildung wir sie antreffen mögen, sie werden immer nur einen Teil dieses mythologischen Denkens umfassen, wenn auch die schärfere Sonderung der einzelnen Lebensgebiete selbst erst ein Erzeugnis fortgeschrittener Kultur ist. Die Schwierigkeit, die hieraus für die Nachweisung der Anfänge religiöser Entwicklung entspringt, fordert aber um so dringender eine Feststellung der Merkmale, nach denen sich diejenigen Motive des Mythus, denen wir im Hinblick auf ihre weitere Entwicklung einen religiösen Wert zuschreiben dürfen, von andern, religiös gleichgültigen scheiden.

b. Vorreligiöser und religiöser Kultus. Merkmale des religiösen Kultus.

Ist hiernach die Gleichsetzung von Mythus und Religion für die Anfänge beider ebenso wie für ihr späteres Verhältnis unbedingt zu verwerfen, so kann nun auch die Einschränkung auf den Kultus, so zutreffend sie ein für die religiöse Entwicklung wichtiges Moment herausgreift, dem Bedürfnis nach klarer Gebietsscheidung nicht genügen. Denn erstens bietet der Schutz durch den Kultus zunächst nur ein äußeres Merkmal, das immer erst durch die an die Kulthandlungen gebundenen inneren Willensmotive der Frage nach dem

[1]) Vgl. Teil II, S. 177 ff.

Wesen der Religion näher zu führen vermag. Zweitens und vor allem erscheint es von vornherein zweifelhaft, ob die Begriffe von Kultus und Religion in dem Sinne sich decken, daß sich nicht bloß jeder religiöse Glaubensinhalt in Kulthandlungen äußern muß, sondern daß auch umgekehrt jede Handlung, die den allgemeinen Charakter einer Kultleistung an sich trägt, wirklich einen religiösen Wert beanspruchen kann. Da die religiöse Handlung die religiöse Gesinnung voraussetzt, diese selbst aber auch dann noch ihren Wert behält, wenn sie eine innerliche bleibt, so ist an sich eine Religion ohne Kultus denkbar, so groß immerhin die Rolle sein mag, die in der tatsächlichen Entwicklung der Religion dem Kultus zukommt. Der alternde Brahmane, der sich, dem äußeren Kultus entsagend, in die Einsamkeit begibt, um bloß noch der religiösen Kontemplation zu leben, steht damit wahrlich nicht außerhalb der Religion, sondern er repräsentiert wohl eher einen Höhepunkt religiösen Lebens. Doch eben darum, weil diese Stufe eine lange vorangehende Vorbereitung durch den Kultus und die unter seiner wesentlichen Mitwirkung entstandenen Motive voraussetzt, kann von dieser letzten, innerlichsten Form hier, wo es sich um die Frage des Ursprungs der Religion handelt, abgesehen werden. Denn, mag eine Religion ohne Kultus als höchste Frucht religiöser Entwicklung möglich sein, — diese Entwicklung selbst wurzelt, daran kann kein Zweifel bestehen, im Kultus. Um so mehr erhebt sich aber hier die andere Frage, ob alles, was nach der allgemeinen Bedeutung des Begriffs zum Kultus gezählt werden kann, wirklich auch eine religiöse Bedeutung besitzt. Sehen wir das allgemeine Merkmal des Kultus in Handlungen, die auf die Erringung irgendwelcher, nur durch übermenschliche Hilfe zu gewinnender Güter gerichtet sind, so kann es nun keinem Zweifel unterliegen, daß es zahlreiche solche Handlungen nicht nur im Leben des primitiven Menschen, sondern in mannigfachen, meist als Überlebnisse eines primitiveren Zustandes betrachteten Erscheinungen auf allen Stufen der Kultur gibt, die in diesem allgemeinsten Sinne zum Gebiet des Kultus gehören, denen aber, an dem Maß der entwickelteren Religionsformen gemessen, ein religiöser Wert nicht zukommt. Kann doch nach jener umfassendsten Bedeutung des Wortes die Zauberzeremonie, durch die nach überliefertem Brauch der Australier seine totemistischen Schutzdämonen

zu vermehren oder der Prärieindianer seine Jagdtiere herbeizulocken sucht, oder endlich der abergläubische Brauch, der noch innerhalb der heutigen Kultur in zahlreichen Bevölkerungskreisen fortlebt, um dem Schutz gegen Krankheit, der Gewinnung kräftigen Erntesegens und manchen anderen Zwecken zu dienen, schließlich ebenfalls eine Kulthandlung genannt werden. Nicht bloß das Kriterium einer von Glaubensmotiven getragenen Handlung, sondern auch das andere, daß eine solche Handlung mit der subjektiven Überzeugung von ihrer Wirksamkeit verbunden ist, trifft ja in allen diesen Fällen zu, so lang jene nicht überhaupt zu einer bedeutungslosen, bloß durch die gewohnheitsmäßige Übung fortgeführten Lebensform geworden ist. Dieses Schicksal pflegt aber die sanktionierten Kultusriten wohl noch häufiger zu treffen als den der freien individuellen Übung überlassenen Zauberbrauch, der naturgemäß erlischt, sobald die subjektiven Glaubensmotive schwinden, die ihn am Leben erhalten.

Wollen wir den Begriff des religiösen Kultus näher begrenzen, so müssen also zu der auf die Gewinnung übermenschlicher Hilfe gerichteten Handlung noch weitere Merkmale hinzutreten. Wo diese, wie in den oben angeführten Beispielen, entweder ganz oder teilweise fehlen, da werden wir dann solche Handlungen als vorreligiöse den im engeren Sinne religiösen Kulthandlungen gegenüberstellen können. Zugleich werden wir aber, insofern die Religion selbst eine allmählich gewordene und sich fortan entwickelnde Erscheinung des geistigen Lebens ist, von vornherein vermuten dürfen, daß der religiöse Kultus aus solchen vorreligiösen Anlagen und Anfängen hervorgegangen sei. Unter diesem Gesichtspunkte treten uns nun bei der Vergleichung der religiösen Kultformen mit jenen ihren Vorstufen die drei folgenden engeren Merkmale entgegen. Sie bilden wiederum eine aufsteigende Stufenfolge, insofern der vollständige Begriff des religiösen Kultus erst durch die Verbindung ihrer aller erreicht wird, während zugleich jedes der folgenden Merkmale die vorangegangenen als gegeben voraussetzt. Hiernach bildet:

1) die Gebundenheit an eine engere oder weitere Gemeinschaft das nächste Kriterium eines zum religiösen Kultus sich erhebenden Brauchs. In dieser Gebundenheit gewinnt die Handlung den Charakter einer Norm, deren Befolgung gefordert wird. Durch die so entstandene Einreihung unter die dem strengeren Rechtszwang

oder dem milderen der Sitte angehörenden Lebensformen wird der Kultus zu einem wichtigen Bestandteil der gesellschaftlichen Ordnung. Aus gemeinsamen Glaubensüberzeugungen hervorgegangen, wirkt er durch diese Normierung seinerseits verstärkend auf diese Überzeugungen zurück und gewinnt in hohem Grade eine sie erhaltende Kraft. Darum hat die Religion selbst schon in ihrem Namen diese Gebundenheit an die im Kultus zutage tretende Glaubensnorm zum Hauptmerkmal ihres Begriffs erhoben. Immerhin ist damit nur das äußerlichste Merkmal bezeichnet, das sie höchstens durch die besonders ernsten Folgen, die in den Anfängen der religiösen Kultur die Nichtbefolgung der Kultusgebote mit sich führt, von andern, den Gebieten der Sitte und des Rechts angehörigen Lebensformen scheidet. Darum ist aber auch dieses Merkmal der sozialen Gebundenheit für den spezifisch religiösen Charakter des Kultus noch nicht entscheidend. Qualitativ erhebt sich die von einer Sippen- oder Volksgemeinschaft nach übereinstimmendem Ritus ausgeführte Handlung durchaus noch nicht über die individuelle Zauberhandlung, da die letztere zunächst dem gleichen Gebiet allgemeiner Glaubensvorstellungen angehört, auf dem der gemeinsame Kultus beruht. Daher denn auch der vereinzelte, zu rein egoistischen Zwecken geübte Zauberbrauch entweder ein isolierter Rest eines einstigen allgemeineren Kultus zu sein pflegt oder mindestens die allgemeinen Anschauungen eines solchen widerspiegelt, so daß er als die spezielle Anwendung eines früheren oder sogar eines noch bestehenden Kultus erscheint. Darum überschreitet die Kultushandlung durch diese Zugehörigkeit zu einem bestimmt abgegrenzten Ganzen sozialer Normen noch durchaus nicht das Stadium eines vorreligiösen Kultus. Dennoch hat sie zwei wichtige Momente gegenüber der individuell geübten Zauberhandlung voraus: als eine Form, in der sich die in der Gesamtheit lebenden Anschauungen betätigen, besitzt sie eine ungleich größere erhaltende Kraft, und vermöge der Kontinuität der Überlieferung, die an solche Gemeinschaftsformen gebunden ist, eine der individuellen Handlung fehlende Entwicklungsfähigkeit. Indem jeweils ältere und neuere Motive aufeinander wirken, gewinnt hier wie überall das gemeinsame Erzeugnis eine die isoliert bleibende individuelle Leistung weit übertreffende schöpferische Macht, die noch durch die Wechselwirkungen verstärkt wird, in die die

einzelnen Mitglieder der Gemeinschaft miteinander treten. Dazu kommt als ein zweites, wichtigeres Moment der weitere Umfang und der höhere Wert der Zwecke, auf die der gemeinsame kultische Brauch gerichtet ist. In ihm kann nur das erhalten bleiben und sich zur Norm erheben, was für die Allgemeinheit einen Wert hat. Darum stößt er von sich ab, was nur dem Interessengebiet eines einzelnen angehört; oder, wo sich das individuelle Motiv durch seine häufige Wiederkehr zu allgemeinerer Bedeutung erhebt, da wird es von dem den Gemeinschaftszwecken gewidmeten Kultus aufgenommen. So der Schutz gegen Krankheit und der Wunsch von ihr befreit zu werden, der Erfolg auf der Jagd und im Einzelkampf, und was sonst noch dem einzelnen erstrebenswert sein mag. In dieser Beziehung erheben sich daher die gemeinsamen Kulte der Naturvölker, so primitiv sie im übrigen sein mögen, doch bereits über den individuellen Zauberbrauch. Der gemeinsame Zweck, mag er nun in der Sorge um die allen in gleicher Weise wünschenswerten Güter, in dem Wunsch, daß der Stamm der Jagdtiere nicht entbehre, daß die Feldfrüchte gedeihen, oder in dem Streben, der künftigen Generation die eigene Tüchtigkeit mitzuteilen bestehen, in allen diesen Fällen schafft der umfassendere Zweck höhere und dauernder fortwirkende Werte, und er entwickelt dadurch weitere Motive, die, auf den Kultus selbst zurückwirkend, diesen Eigenschaften annehmen lassen, die bereits in das Gebiet des folgenden, zweiten Merkmals und so in die Anfänge eines im eigentlichen Sinne religiösen Kultus hinüberreichen. Dieses zweite, den Übergang in das spezifisch religiöse Stadium vermittelnde Kriterium bildet demnach:

2) der umfassendere, die allgemeinsten von der beginnenden Kultur getragenen Lebensbedürfnisse in sich schließende Zweck der auf die Gewinnung übermenschlicher Wesen gerichteten Handlungen. Wie die Kultur selbst zunächst eine materielle ist, in der Steigerung der physischen Lebensbedürfnisse und in der damit Hand in Hand gehenden Beschaffung der Mittel zu ihrer Befriedigung sich betätigt, so sind es diejenigen Gemeinschaftskulte, die mit der Gewinnung und Pflege der Früchte des Bodens verbunden sind, die Vegetations- oder Ackerkulte, die im Anfang aller entwickelteren religiösen Kulte stehen. Sie sind echte Gemeinschaftskulte, in deren Pflege das Gesamtinteresse mit dem

aller einzelnen zusammentrifft; und sie betätigen in ihrer Entwicklung im höchsten Grad ebensowohl die Eigenschaft, die sonstigen individuellen und Gemeinschaftskulte in sich aufzunehmen, wie die andere, die höheren, über das Gebiet materieller Zwecke hinausgehenden geistigen Kulte aus sich hervorgehen zu lassen. Äußerlich wird diese zentrale Stellung der Vegetationskulte dadurch gekennzeichnet, daß der die Naturerscheinungen im weitesten Umfang in Anspruch nehmende Zweck auch auf die Objekte des Kultus steigernd zurückwirkt. Dies geschieht vermöge der Machtfülle, von der diese als Beherrscher von Wind und Wetter, von Blitz und Donner, von Regen und Sonnenschein, als Lenker der Gestirne wie als Mächte im Innern der Erde umgeben sind. Darum liegt hier der Wendepunkt, bei dem der primitivere, nur den allgemeinsten Charakter einer kultischen Handlung an sich tragende Brauch aus dem Gebiet eines bald mehr latenten bald in klaren bewußten Formen ausgeprägten Dämonenkultus in den Götterkult hinüberführt. In diesem Sinne bildet der Götterkult das äußere Merkmal eines im engeren Sinne religiösen Kultus. Dabei ist freilich zu bedenken, daß, wie zwischen Gott und Dämon die Grenzen zum Teil fließende sind, so auch die entsprechenden Formen primitiverer und entwickelterer Kulte ohne scharfe Grenze ineinander übergehen (vgl. oben S. 323 ff.). Mit der Erhebung zum Götterkultus eröffnet sich aber dem Kultus zugleich ein weites Feld religiöser Weiterbildung, indem er nun an allen den Entwicklungen teilnimmt, die die Göttervorstellungen selbst erfahren; und auch hier gestaltet sich dieses Verhältnis wieder zu einer Wechselwirkung, innerhalb deren die zunehmende Erhabenheit der Götter nicht allein auf den Kultus, sondern nicht minder die in dem Kultus lebenden Motive auf die Göttervorstellungen zurückwirken. So wirken die Götter schöpferisch auf den Kult, und der Kult bildet die Götter um oder schafft neue, wo die vorhandenen dem religiösen Motiv nicht mehr genügen, — eine Macht des Kultus, die besonders deutlich in der indischen Religion, aber, wenn auch durch die ihren Ursprung umgebende historische Legende begrenzt, nicht minder in der Ausbildung der christlichen Religionsanschauungen zu erkennen ist. Mit der fortschreitenden Erhebung der Kultusobjekte, die so von den frühesten Vegetationskulten an erfolgt, wandeln sich daher ebenso

allmählich die Götter aus übermenschlichen Naturwesen in geistige Mächte um, wie, infolge jener Wechselwirkung zwischen den Göttern und ihrem Kultus, die Motive und Zwecke des letzteren mehr und mehr zu geistigen und übersinnlichen sich erheben. So entsteht als letztes Merkmal des religiösen Kultus schließlich:

3) die Beziehung der Kultushandlungen nach ihren Motiven wie nach ihren Gegenständen auf eine übersinnliche Welt. Ihr spezifisch religiöser Charakter besteht also nunmehr darin, daß ebensowohl die Mächte, deren Hilfe der Kultus gewinnen will, die Götter, wie die Zwecke, die er für den Menschen erstrebt, übersinnlicher Natur sind. Dabei muß freilich der Kultus selbst als ein bestimmt geordneter Zusammenhang menschlicher Handlungen naturgemäß seine materielle Natur bewahren, ähnlich wie die Götter nur als sinnliche Objekte vorgestellt und von der religiösen Kunst geschaffen werden können. Doch in dem Maße, als der Charakter der Naturgötter selbst als ein geistiger aufgefaßt wird, der eben darum keine ihm adäquate Darstellung in sinnlicher Form finden könne, wandelt sich nun das Götterbild allmählich in ein Symbol um, das die alle Grenzen der Vorstellung überschreitende Idee des Göttlichen durch die ästhetische Anschauung dem Gemüt nahe bringt, selbst aber den Inhalt dieser Idee nur in der Form des durch die Anschauung erregten Gefühls enthalten kann. Dieser Umwandlung der Göttervorstellungen in Symbole folgend, legt nun auch der Kultus einzelnen Kulthandlungen eine veränderte Bedeutung bei. Die allmählich eintretende Verlegung der Gegenstände des Kultus ins Übersinnliche läßt auch den ursprünglich noch herrschenden Zaubercharakter der kultischen Handlungen schwinden, um einem idealen symbolischen Wert derselben Platz zu machen. So ist dieser Übergang einer der wichtigsten Schritte in der Vergeistigung der Religion. Durch die Erhebung der Gottesidee in das Übersinnliche vorbereitet, ist er aber noch keineswegs unmittelbar durch sie gegeben. Denn gerade hier stehen der jenem Wandel der Vorstellungen entsprechenden Umbildung der Motive des Handelns die nämlichen praktischen Hindernisse im Wege, die überall die Umsetzung des Erkannten in das Gewollte hindern. Der dringende Wunsch, durch magische Mittel das eigene Schicksal oder den dieses Schicksal bestimmenden göttlichen Willen zu lenken, ist allzu tief in

dem Glückstrieb des Menschen begründet, als daß dieser ebenso leicht hierauf verzichten könnte, wie er längst schon verzichten gelernt hat, die Götter anders als in Symbolen zu schauen, die sie dem Gemüt nahe bringen. Auch liegt, sobald einmal dieser Weg zur Auflösung der ursprünglichen Werte der Kulthandlung eingeschlagen ist und ihr anfänglich auf objektive Zwecke gerichteter Inhalt als einzigen Rest die subjektiven Gefühlsregungen zurückgelassen hat, noch ein letzter Schritt nahe genug. Die Handlung, die aus der religiösen Stimmung entspringt, erscheint zunächst, auch nachdem die magischen Motive geschwunden sind, immer noch als ein dieser Stimmung adäquater Ausdruck, ganz so wie Ausdrucksbewegungen, die längst aufgehört haben wirkliche Willenshandlungen zu sein, als deren Rudimente die lebhafteren Affekte begleiten. Doch je mehr die Stimmung eine innerliche geworden ist, um so weniger bedarf sie schließlich der äußeren Zeichen. So vollzieht sich denn hier eine letzte Umwandlung: das religiöse Gefühl zieht sich auf sich selbst zurück; es verzichtet auf die äußere Kulthandlung, weil ihr diese als ein sinnliches Zeichen dem geistigen Wert der religiösen Gesinnung nicht mehr zu entsprechen scheint.

c. Der Bedeutungswechsel der religiösen Symbole.

Die Wandlungen, denen der Bedeutungsinhalt der Kultushandlungen unterworfen ist, ohne daß sich deren äußere Formen wesentlich ändern, sind eng an die eigentümliche Entwicklung gebunden, die der Begriff des Symbols auf religiösem Gebiet erfahren hat, und die noch heute in dem vieldeutigen Gebrauch desselben in Kirche und Theologie ihren Ausdruck findet. Unter dem Gesichtspunkt der religiösen Entwicklung können wir uns diese Wandlungen in der Auffassung der religiösen Symbole vergegenwärtigen, wenn wir zunächst von der vorreligiösen Stufe symbolischer Handlungen ausgehen, also von den »symbolischen Zauberhandlungen«, wie sie früher (Teil II, S. 188 ff.) näher charakterisiert worden sind. Nach den dort gegebenen Begriffsbestimmungen steht der »symbolische Zauber« in gewissem Sinne mitten inne zwischen dem direkten Zauber, bei dem unmittelbar, etwa durch den Atem, das Blut, den Blick oder andere Seelenträger, Seele auf Seele wirkt, und dem magischen Zauber, bei dem ein Gegenstand, z. B. ein Amulett, ein Fetisch oder auch

irgend eine an sich ohne jede Beziehung zum erstrebten Erfolg stehende Handlung, zauberhafte Wirkungen beliebiger Art ausüben soll. Dem gegenüber schiebt sich nun beim symbolischen Zauber, abweichend von dem direkten, ein äußeres Mittel, dem eine spezifische Zauberkraft innewohnt, zwischen die bei allem Zauber aufeinanderwirkenden seelischen Kräfte ein. Aber dieses Mittel ist wiederum nicht, wie beim magischen Zauber, bloß um seiner eigenen zauberhaften Natur willen und ohne besondere Beziehung zum eintretenden Erfolg wirksam, sondern es besteht eine nähere Affinität zwischen Zweck und Erfolg in dem Sinne, daß die äußere Handlung den Erfolg andeutend nachbildet, oder daß sie ihn, wenn er ein geistiger ist, durch ein sinnliches Bild veranschaulicht. So ist es ein symbolischer Zauber der ersten Art, wenn der Wilde seinen Speer gegen die Hütte des Feindes richtet und davon dessen Verderben erwartet; eine symbolische Handlung der zweiten, wenn ein Mensch bei der Lustrationszeremonie mit der äußeren Reinigung durch Wasser eine innere religiöse Reinigung der Seele erhofft.

Nun gehört der symbolische Zauber in dieser Bedeutung im ganzen der Stufe des vorreligiösen Kultus an, und er bildet als solcher, vermischt mit Elementen des direkten und namentlich des magischen Zaubers, einen Bestandteil des primitiven Dämonenkultus, dessen wesentliches Kennzeichen, abgesehen von dem Fehlen der Göttervorstellungen, darin besteht, daß die Zauberhandlung ausschließlich auf die Erreichung eines äußeren Erfolges, der Gewinnung des Schutzes der Dämonen oder der Beseitigung des Unheils, das von ihnen droht, gerichtet ist. Das letzte und wichtigste Kennzeichen für den Übergang dieses vorreligiösen Zauberkultus in den religiösen Kultus besteht nun in jener entscheidenden Wendung, vermöge deren ebenso die Motive, von denen die Kultushandlungen getragen, wie die Gegenstände, auf die sie gerichtet sind, einer übersinnlichen Welt angehören. Der symbolische Zauber wird dann zu einem magischen Symbol, sofern wir unter diesem ein solches verstehen, das, gleich der Zauberhandlung, aus der es hervorgegangen, einen realen Einfluß auf das Heil des Handelnden besitzt, während gleichwohl die Wirkung selbst eine subjektive, geistige bleibt, die erst indirekt, in ihren weiteren Folgen zu einer objektiven werden kann. Auf diese Weise liegt hinter diesen realen Symbolen des religiösen Kultus

immer noch die Zauberkausalität verborgen, die den vorreligiösen Zauberkultus beherrscht. Aber die Motive und Zwecke der Kultushandlungen sind ideale geworden: sie gehen auf eine geistige übersinnliche Welt. Doch kann in diesem Stadium der vorreligiöse Zauberkult zunächst noch darin nachwirken, daß die Beteiligung an der magischen Symbolik an besondere Bedingungen einer durch vorangegangene Kultzeremonien erworbenen religiösen Heiligung geknüpft ist, — eine Vorstellung, die, in ihren Grundlagen bis zu den Medizinmännern der primitiven Stufe zurückreichend, ihre religiöse Ausprägung in den Weihegraden der antiken Mysterienkulte gefunden hat. Aus ihnen reicht sie zum Teil noch in den religiösen Kultus der Gegenwart herab, insofern dieser nur den Priester zur Teilnahme an gewissen magischen Kulthandlungen zuläßt. Einen weiteren Schritt in der Vergeistigung der magischen Symbole bezeichnet es dann, wenn ihr Gebrauch nicht mehr von einer vorangegangenen magischen Heiligung der Person, sondern von der Innerlichkeit des religiösen Glaubens abhängt, der sich in der symbolischen Handlung betätigt. Verschwindet endlich der Rest magischer Vorstellung, der, wenn auch idealen Zielen zugewandt, doch auch in dieser Symbolik fortlebt, so geht schließlich die reale oder magische ganz in eine ideale Symbolik über. Die Kulthandlung will nun nicht mehr einen übernatürlichen Erfolg auf übernatürlichem Wege erreichen, sondern sie will der natürliche, wenn auch in ihrer konkreten Form jeweils durch die vorangegangene religiöse Entwicklung bestimmte Ausdruck der subjektiven religiösen Stimmung sein. Es braucht kaum bemerkt zu werden, wie die christlichen Kirchen und Konfessionen zu dieser aller Religion immanenten Entwicklung des Symbolbegriffs naheliegende Belege bieten. In der Auffassung des höchsten der christlichen Sakramente, des Abendmahls, repräsentieren das katholische, das lutherische und das reformierte Dogma genau die oben bezeichneten Entwicklungsstufen. Dem Katholizismus hat das Sakrament eine reale magische Bedeutung, die überdies an spezifische Bedingungen der Heiligung geknüpft ist: nur der Priester ist zu dessen vollem Genusse berechtigt. Die lutherische Kirche hält an der magischen Wirkung fest, schließt aber die mystische Superiorität des geweihten Priesters aus und verbindet in der Abhängigkeit, in die sie statt dessen das Symbol von der religiösen Ge-

sinnung bringt, mit der magischen die ideale Bedeutung. Der reformierten Kirche endlich ist das Sakrament nur noch ein ideales Symbol; irgend eine magische Wirkung kommt der Kultushandlung überhaupt nicht zu. Ihr Wert ist ein rein subjektiver: er besteht in der ihr innewohnenden Idee und in dem religiösen Gefühlswert, der an diese Idee gebunden ist. Damit ist dann freilich auch der weitere Schritt nahe gelegt, auf die äußere Handlung selbst zu verzichten.

Hiermit führt nun aber dieser Schritt zugleich über die Schranken hinaus, welche der stets nach lebendiger Verkörperung der Ideen des Übersinnlichen strebenden sinnlichen Natur des Menschen gesetzt sind. So ist denn auch diese volle Vergeistigung der Kultussymbole überall, in der religiösen Spekulation der Inder wie in den Stimmungen christlicher Mystiker oder sonstiger undogmatischer Christen, nur als ein Entschluß Einzelner möglich gewesen. Das allgemeine Bewußtsein widerstrebt ihr. Vermag sich dieses schon zu dem Gedanken einer unvorstellbaren Gottheit schwer zu erheben, so verliert vollends ein innerer religiöser Kultus, der nicht bloß auf magische Wirkungen, sondern selbst auf ideale Symbole verzichtet, die Fühlung mit der Gemeinschaft, und mit dieser eine der wesentlichen Eigenschaften des religiösen Kultus überhaupt. Darum wird jener letzte, zur Selbstaufhebung des Kultus führende Schritt auch da, wo er nicht ein Schwinden des religiösen Bedürfnisses überhaupt bezeichnet, immer nur als eine Handlung Einzelner möglich sein.

d. Die Kultlegende.

In dieser Entwicklung der religiösen Symbolik tritt nun bei gewissen, für die gesamte und insbesondere für die religiöse Kultur entscheidenden Wendepunkten der Geschichte eine mythologisch-religiöse Erscheinung hervor, die auf den Kultus eine tief eingreifende Wirkung ausübt, neue Kultformen schafft und alte vernichtet, vor allem aber als ein mächtiges Mittel der Verstärkung und Wiederbelebung religiösen Denkens sich darstellt. Diese Erscheinung ist die Kultlegende. In ihren Wurzeln reicht sie bis zu den Anfängen des Mythenmärchens zurück; in ihren vollkommeneren Gestaltungen gehört sie aber durchaus den späteren Formen des Kultus an, wo die Zwecke wie die Gegenstände desselben in

die Region übersinnlicher Ideen hinüberwandern. Während sie in ihren Grundmotiven den allgemeinen Bedingungen der Legendenbildung folgt, besteht daher die spezifisch religiöse Bedeutung der Kultlegende darin, daß ihr Held entweder eine rein mythologische Persönlichkeit von göttlichem Wesen ist, die sich gleichwohl in ihren Eigenschaften wie Schicksalen als ein Ebenbild des Menschen selbst darstellt, oder daß er wirklich ein in der geschichtlichen Überlieferung fortlebender Mensch ist, der sich jedoch durch die übersinnlichen Güter, die ihm die Menschheit verdankt, zu göttlicher Höhe erhoben hat. Unter allen Umständen besitzt so der Held der Kultlegende den Charakter des Gottmenschen, mag er nun ganz eine Schöpfung der mythenbildenden Phantasie sein, wie Dionysos, Osiris, Mithras, oder eine historische Persönlichkeit, wie Buddha und Jesus. Läßt auch die geschichtliche Wirklichkeit jenen doppelten Charakter schärfer und eindrucksvoller hervortreten, so gewinnt die Kultlegende doch in beiden Fällen ihre Bedeutung dadurch, daß sie das Band zwischen der Kultushandlung und ihren Objekten, das durch die Wanderung der Gottesidee ins Übersinnliche zu zerreißen droht, neu knüpft, indem sie für das Wirken des Göttlichen in der sinnlichen Welt jenen die Gemeinschaft des sinnlichen mit dem übersinnlichen Leben vermittelnden Gottmenschen herstellt. Als Mensch steht er mitfühlend den Wünschen und der Not jedes einzelnen nahe. Als Gott ist er der Retter aus der Not, der jene Wünsche entweder schon auf Erden oder, wie das die vollkommenere Gestaltung der Kultlegende schildert, in einem übersinnlichen Dasein erfüllt.

In ihren Anfängen ist hiernach die Kultlegende eine Fortsetzung der Heilbringerlegende, wie sie beim primitiven Kulturmärchen beginnt und dann in die Heldensage übergeht. Insbesondere ist es die letztere, die in der Ausgestaltung jener Heldentypen, die als Retter und Beschützer der Bedrängten, als Städtegründer und Kulturbringer gepriesen werden, in den Bildern eines Herakles oder Theseus und in manchen Gestalten der historischen Sage unverkennbare Vorstufen der Kultlegende darbietet (S. 432 ff.). Immerhin scheiden sich beide durch zwei wichtige Merkmale. Erstens gehören die Wohltaten, durch die sich jene Helden um Einzelne oder um ganze Länder verdient gemacht haben, noch durchaus der Welt der äußeren sinnlichen Bedürfnisse an; und zweitens bewahren die Helden selbst durchaus die

Züge menschlicher Persönlichkeiten. Darum, wo sie um ihrer Verdienste willen zu den Göttern erhoben werden, da geschieht dies höchstens am Ende ihrer Laufbahn, und der Kultus, der einem solchen vergötterten Heros zuteil wird, bleibt ein beschränkterer. Es sind einzelne Landschaften oder Berufe, die in ihm gleichzeitig ihr Vorbild und ihren Wohltäter verehren. Demgegenüber ist der Held der Kultlegende seinem Wesen nach Mensch und Gott zugleich, mag er nun, wie durchweg in den älteren Formen der Kultlegende, ursprünglich der Gesellschaft der Götter zugezählt werden, oder aber, wie in der Buddha- und Jesuslegende, als Mensch mit göttlichen Eigenschaften erscheinen. Durch seine Taten aber ist er der Wohltäter nicht einzelner Kreise, wie der gewöhnliche Sagenheld, sondern der Menschheit als solcher, und die Güter, die er spendet, sind nicht äußere Fortschritte der Kultur oder Rettungen aus physischer Not, sondern geistige Güter, die nicht an die Schranken einzelner Länder und Gemeinwesen gebunden sind. Wie dieser Held von Anfang an göttlich ist, so sind es dann auch göttliche Gaben, die er dem Menschen spendet. Darin, daß diese Gaben einen allgemein menschlichen Wert haben, liegt zugleich der Grund, weshalb sie zwar ebenfalls zunächst im Gebiet der äußeren sinnlichen Bedürfnisse, der Gewinnung der Nährfrüchte, der Sicherung vor Krankheit und feindlicher Bedrängnis, beginnen, dann aber durch die Steigerung der dem Kultus immanenten Triebkräfte mehr und mehr zu rein geistigen Gütern sich erheben. So wird der Held der Kultlegende in doppeltem Sinne zu einem religiösen Ideal: er ist selbst ein Vorbild geistiger Vollkommenheit; und er ist der Retter und Helfer, der dem Menschen die eigene Erhebung zu dieser Vollkommenheit vermittelt. Eben darum ist er seinem Wesen nach Mensch und Gott zugleich: nur als Mensch kann er ein Vorbild vollkommenen Menschentums sein, und nur als Gott kann er den Menschen trotz der ihm anhaftenden sinnlichen Mängel zu ähnlicher Vollkommenheit emporheben. Darum ist es ein in diesem Verhältnis tief begründeter psychologischer Zug, daß sich dasselbe erst da klar herausbildet, wo die geschichtliche Natur der Persönlichkeit des Legendenhelden diese menschliche Seite zu klarem Bewußtsein bringt. Wo dagegen der Held noch ein durchaus mythologisches Gebilde ist, da pflegt der Gedanke des Gottmenschen immerhin in einem gewissen Halbdunkel

zu bleiben. Damit hängt es zusammen, daß in der Entwicklung der Kultlegende solche rein mythologische Formen, wie sie sich aus der ursprünglicheren Göttersage entwickeln, denen vorausgehen, in welchen eine historische Persönlichkeit die Stellung des Gottmenschen einnimmt.

Hiernach können wir, analog der mythischen und der historischen Heldensage (S. 358), eine mythische und eine historische Kultlegende unterscheiden. Dabei trägt freilich wiederum die mythische Form ebenso die Spuren der geschichtlichen Zeitbedingungen an sich, wie die historische eine Fülle mythischer Züge erkennen läßt, ohne die sich das Bild des Menschen nicht zum Ideal des Gottmenschen erheben könnte. Ähnlich verliert ja auch die historische Sage den Charakter der Sage, wenn sie einem unmittelbaren Abbild der geschichtlichen Wirklichkeit Platz macht. Dieses Verhältnis der mythischen zu den historischen Bestandteilen bringt es aber auch mit sich, daß die historische Kultlegende ungleich mehr als die rein mythische abweichende Versionen zuläßt, von denen aus wechselnde Deutungen des Inhalts der Legende selbst entstehen können. Auch folgt aus der Unentbehrlichkeit mythischer Elemente für den religiösen Gehalt der Kultlegende, daß, so wertvoll natürlich vom Standpunkt der Geschichte aus das kritische Bemühen des Religionshistorikers ist, die historische Kultlegende auf ihren geschichtlichen Kern zurückzuführen und das Mythische ganz von ihr abzustreifen, damit doch deren religiöse Bedeutung eine andere wird. Denn die geschichtliche Persönlichkeit, die als Träger der Legende zurückbleibt, ist dann aus einem Gegenstande religiöser Verehrung vielmehr zu einem Vorbild religiöser Gesinnung geworden.

Der psychologische Zusammenhang der Kultlegende mit den in Märchen und Sage frühe schon zur Herrschaft gelangten Heilbringergestalten bedingt es weiterhin, daß auch sie den allgemeinen Charakter einer Heilbringerlegende besitzt, und daß die Leistungen des Heilbringers, dem sich die kultische Handlung zuwendet, ursprünglich von denen jener primitiven Heilbringer des Kulturmärchens und der Sage wenig verschieden sind. Die Wohltaten, die er spendet, sind materielle: Heilung von Krankheiten, Rettung aus Kriegs- und anderen Nöten und vor allem Fürsorge für die dringendsten Lebensbedürfnisse durch die Mithilfe bei Saat und

Ernte der Feldfrüchte. So ist es hauptsächlich der umfassendere, der Gemeinschaft als solcher zu gewährende Segen, der den Heilbringer der beginnenden Kultlegende von seinen primitiveren Vorgängern scheidet, die sich mehr auf einzelne Hilfeleistungen oder auf irgend eine frühe, allen künftigen Geschlechtern zugute kommende Kulturtat beschränken. Der kultische Heilbringer spendet seine Segnungen dem ganzen Volke oder, bei der weiteren Steigerung des Gedankens, der ganzen Menschheit, und er spendet sie fortwährend, von Jahr zu Jahr, von Tag zu Tag. Darum sind es die Vegetationskulte, in denen dieses allgemeine und fortwährend sich wiederholende Hilfsbedürfnis zuerst lebendig wird.

Indem sich der Heilsgedanke der dringendsten und dauerndsten Lebensbedürfnisse bemächtigt, beginnt nun aber zugleich die Sorge um die nächste Zukunft allmählich hinter dem Streben nach einer bis an die Grenzen des Einzellebens heranreichenden und sie schließlich überschreitenden Sicherung des Daseins zurückzutreten. So wendet sich denn der Heilsgedanke von der Gemeinschaft wieder zurück zum Einzelnen, während er sich gleichzeitig zur Idee eines geistigen Gutes erhebt, das, da es unabhängig ist von den Schranken des sinnlichen Daseins, unvergänglich gedacht wird. Hiermit erfährt der in der ursprünglichen Legende zur Ausbildung gelangte Heilsgedanke eine Umkehrung, die, so stark der Gegensatz erscheint, in den die neue Form zu jenem Ausgangspunkte tritt, doch in Wahrheit diesem selbst bereits immanent ist. Es ist der wichtige Übergang eines Bringers irdischer in einen solchen himmlischer Güter. In je stärkeren Kontrast mit der hier leicht um sich greifenden Steigerung der übersinnlichen Zukunftshoffnungen diese zu jenen gesetzt werden, um so mehr greift dann die weitere Anschauung um sich, in der Hingabe der sinnlichen Güter und schließlich des Lebens selbst bestehe das zu erstrebende Heil. Damit wird der Heilbringer zum Erlöser, und der Heilbringerlegende tritt als eine zweite Form die Erlöserlegende gegenüber. Beide sind vermöge dieser Entwicklung Gegensätze, und doch können sie wieder sich ergänzende Teile einer beide umfassenden Idee sein. Ebenso aber bringt es dieses Verhältnis mit sich, daß je nach den besonderen Bedingungen der religiösen Entwicklung entweder die Erlöserlegende als die alleinherrschende zurückbleibt, wie in der esoterischen Form

des indischen Buddhismus, oder daß in einer beide Momente vereinigenden Gestaltung die Heilbringeridee das Übergewicht behält. Hier bildet dann die erlösende Macht des Gottes oder Gottmenschen nur ein bedingendes Motiv seiner Heilsvermittlung. So in den griechischen Mysterienkulten, in den die Legende in die apokalyptische Form umbiegenden Messiaserwartungen des späteren Judentums, und am stärksten ausgeprägt in den glückverheißenden Jenseitshoffnungen der Eschatologie des Islam. Als eine letzte Möglichkeit bleibt endlich die übrig, daß die Kultlegende annähernd zu gleichen Teilen Erlöser- und Heilbringerlegende wird. Das ist die Form, die das Christentum ausgebildet hat, und die in der Doppelbenennung Jesu als des »Heilands« und des »Erlösers« angedeutet ist. Jeder dieser Begriffe bezeichnet in Wirklichkeit eine besondere Seite seines Wesens, während beide in der Einheit seiner Persönlichkeit eng verbunden sind. Erscheint in der Heilbringerform der Kultlegende der Gedanke des Jenseits als eine letzte Frucht der Entwicklung, so bildet er umgekehrt den Ausgangspunkt der Erlöserlegende. Darin gibt sich die letztere als die fortgeschrittenere Form zu erkennen. Auch in der christlichen Vereinigung beider, die im übrigen einen weiten Spielraum nach der einen oder andern Seite bietet, ist daher der Gedanke vorherrschend, die größte Heilstat des Erlösers bestehe in der Erlösung von dem an das irdische Dasein gebundenen Übel. Im übrigen spiegelt sich bei allen diesen Formen das Verhältnis beider Bestandteile in den früher betrachteten Jenseitsvorstellungen, die auf solche Weise ein mythologisches Komplement der entwickelteren Kultlegende bilden.

Die erwähnten Erscheinungen des religiösen Kultus im einzelnen zu verfolgen, bleibt nun um so mehr eine Aufgabe der Religionsgeschichte, je mehr in ihnen spezifisch nationale Anlagen und Kulturbedingungen, die aus dem Zusammenfluß zahlreicher geschichtlicher Motive entspringen, eine entscheidende Rolle spielen. Die Völkerpsychologie muß sich hier auf die Hervorhebung der den verschiedenen Entwicklungen mehr oder minder gemeinsamen Tatsachen beschränken, in denen die psychologischen Grundmotive des religiösen Lebens hervortreten, und die trotz jener in den besonderen historischen Verhältnissen begründeten Unterschiede auch hier die Gesetzmäßigkeit

der geistigen Entwicklung erkennen lassen. Die Religionsgeschichte wird dann aber auch die so gewonnenen allgemeinen psychologischen Gesichtspunkte auf die besonderen, durch wechselnde Kultur- und Zeitbedingungen bestimmten religiösen Erscheinungen anzuwenden haben. In diesem Sinne werden wir zunächst die Kultformen, die uns in der Geschichte der Völker als die Hauptstufen religiöser Entwicklung begegnen, und hierauf die innerhalb dieser Formen vorkommenden und in ihren allgemeinsten Grundlagen ihnen gemeinsamen Kulthandlungen ins Auge fassen, um schließlich den charakteristischen Ausdruck der Stufen dieser religiösen Entwicklung in den verschiedenen Formen der Kultlegende an einigen Beispielen zu betrachten.

2. Die Kultformen.

a. Die primitiven Zauber- und Dämonenkulte.

Die Kulthandlungen bilden, wenn man diesen Begriff in seiner allgemeinsten Bedeutung nimmt, schon auf den vorreligiösen Stufen des mythologischen Denkens wesentliche Bestandteile des Seelen- wie des Naturmythus. In den einzelnen Erscheinungen, die zu ihnen gehören, sind sie uns daher in den beiden vorangegangenen Kapiteln bereits mannigfach begegnet. So bedarf es denn hier nur eines zusammenfassenden Rückblicks, um diese Erscheinungen, in denen sich die Anschauungen des Menschen über die sein Dasein bestimmenden Mächte in lebendige Willensantriebe umsetzen, in ihrer Bedeutung für die religiöse Entwicklung zu würdigen. Insbesondere gilt dies auch für die niederste und damit allgemeinste Form der Kulthandlungen, für die primitiven Zauber- und Dämonenkulte. Sie fehlen keiner Kulturstufe. Schon innerhalb der frühesten uns erreichbaren Anfänge sind sie teils in der Form individuell geübter Zauberbräuche teils als gemeinsame, oft verwickelt gestaltete Zauberzeremonien zu finden. Sie pflegen dann auch die höheren Kulte bald als unabhängige Nebenformen zu begleiten, bald, nachdem diese geschwunden sind, als deren rudimentäre Überlebnisse zurückzubleiben.

In dieser Konstanz der Zauberkulte, die die Nachweisung ihrer ersten Entstehung zu irgend einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten

Ort ausschließt, sowie in den oben angeführten spezifischen Kriterien des religiösen Kultus im engeren Sinne liegt nun zugleich die einzig mögliche Antwort auf die oft aufgeworfene Frage, ob es »religionslose Völker« gebe oder nicht, — eine Frage, die man merkwürdiger Weise meist zu beantworten suchte, ohne darüber im Klaren zu sein, was überhaupt unter Religion zu verstehen sei. Nimmt man den Kultus in jener allgemeinsten Bedeutung, in der er den Zauber- und Dämonenkult mit einschließt, zum entscheidenden Merkmal, so gibt es zweifellos keine religionslosen Stämme. Weder sind solche empirisch nachgewiesen, noch ist es nach unserer psychologischen Kenntnis der menschlichen Natur wahrscheinlich, daß sie gefunden werden. Jedenfalls muß also ihre Existenz in eine Vorzeit zurückverlegt werden, die uns weder ethnologisch noch historisch zugänglich ist. Nimmt man dagegen den durch die drei oben bezeichneten Merkmale der Gebundenheit an eine soziale Gemeinschaft, des Götterglaubens als der Grundlage, und schließlich der geistigen Werte als der Zwecke kultischer Handlungen zu Kriterien der Religion, so ist die Verbreitung religiöser Anschauungen eine nach Zeit und Ort beschränkte. Dabei finden sich aber zugleich die mannigfachsten Übergänge zwischen dem religiösen und dem vorreligiösen Stadium der Kultur. Insbesondere werden wir einen Zustand, der die beiden ersten unter den genannten Merkmalen, aber noch nicht das dritte aufweist, zu diesen Vorstufen zählen können. Ebenso bringt es die Stetigkeit solcher Übergänge mit sich, daß in vielen, ja in den meisten Anschauungen, die bereits vollgültig als religiöse anzuerkennen sind, materielle und geistige Zwecke zusammen und meist in unlösbarer Verbindung die Triebfedern der Kulthandlungen bilden und auf die äußere Gestaltung derselben einwirken. Darum kann man schließlich auf jene Frage nach der Verbreitung der Religion antworten: teils Anlagen, teils Anfänge religiöser Entwicklung fehlen nirgends; aber entwickelte Religionen finden sich nur unter den Bedingungen einer höheren materiellen und geistigen Kultur. Die Grenzen des Übergangs der vorreligiösen in die religiöse Stufe bezeichnen daher zugleich die des Übergangs von Mythus in Religion. Wie diese Grenzen keine absoluten sind, sondern sich in stetigen Übergängen abstufen, so reicht aber auch der Mythus nicht nur überall in die Religion hinüber, sondern er bildet in allen wirklichen Religionen ein unentbehrliches

Requisit, wie uns das am eindringlichsten die Kultlegende noch in ihren höheren Formen zeigt.

Hiernach läßt sich schon der primitive Zauberkult in eine und dieselbe Entwicklungslinie mit den höheren religiösen Kultformen stellen. Dies gilt um so mehr, als das Motiv des Zaubers in der Form der magischen Heilswirkung einer Kulthandlung noch bis zu den höchsten Stufen religiöser Kulte nachwirkt. Aber man kann nicht mehr mit Hegel eine »Zauberreligion« als die niederste der vorhandenen Religionsformen betrachten[1]). Und dies aus doppeltem Grunde. Erstens ist der primitive Zauberkult, im Hinblick auf die oben angeführten Merkmale, seiner eigentlichen Natur nach ein »vorreligiöser« Kultus; und zweitens bildet der Zauber in der Form der magischen Heilvermittlung einen integrierenden Bestandteil auch der höheren religiösen Kulte. Darum bietet er an sich kein zureichendes Kennzeichen, um die primitiven von den entwickelteren Kultformen zu scheiden. Denn er hebt lediglich eine Seite hervor, die der primitive Kult allerdings infolge ihrer relativen Isolierung in besonders ausgeprägter Weise, freilich aber auch in noch ungeordneter und unzusammenhängender Form zeigt. Erst in der weiteren Entwicklung erhebt sich dieses magische Moment selbst durch die Motive, mit denen es sich erfüllt, auf eine höhere Stufe; und durch die Verbindung, in die es mit der Gesamtheit der religiösen Anschauungen tritt, bereitet es den Übergang in einen symbolischen Ausdruck metaphysisch-ethischer Ideen vor.

Ist so die Kulthandlung an sich keine sichere Grenze für die Abtrennung des primitiven Zauberkultus von andern Kultformen, so zeigt sich nun aber eine solche um so augenfälliger an den Gegenständen, denen sich jener zuwendet. Diese sind Dämonen, nicht persönliche Götter. Sie sind als solche vor allem die Geister der Verstorbenen und der Zauberwesen der unmittelbaren Umgebung, die bald in einzelnen Objekten verkörpert werden, bald in unsichtbarem Wirken den Menschen umschweben, und dann in weiterer Übertragung in die Naturdämonen der Berge, Bäume, Flüsse und der andern mächtigeren Naturerscheinungen übergehen[2]). Je

[1]) Hegel, Religionsphilosophie, I (Werke Bd. 11), S. 220.

[2]) Vgl. Teil II, S. 365 ff.

intensiver die Motive wirken, die in der Zauberhandlung der Gefahr, die von solchen dämonischen Wesen droht, zu begegnen, oder umgekehrt deren Walten zu eigenem Vorteil zu wenden streben, um so mehr kann hier die Vorstellung eines äußeren Objekts, in dem der Dämon wohnt, hinter der erstrebten Wirkung zurücktreten, so daß das dämonische Wirken selbst in die Zauberhandlung verlegt wird. Das ist eine Übertragung, die noch lange da nachdauert, wo sich der Dämonenglaube in bestimmteren Vorstellungen fixiert hat. Selbst die Regenwolke, die ein bereits dem Götterglauben genäherter oder mit ihm sich mischender Dämonenkult zum Regen zu zwingen sucht, geht im Augenblick der Zauberhandlung mit einem Teil ihres dämonischen Wesens in die Hilfsmittel und die Handlungen ein, mit denen der Zauber geübt wird. Es ist aber ein charakteristisches Merkmal gerade des primitiven Zauberkultus, daß bei ihm das Motiv, die Wünsche, aus denen die Handlung entspringt, verwirklicht zu sehen, die bestimmter fixierten Dämonenvorstellungen zurückdrängt. So wird denn die in den früher geschilderten symbolischen oder magischen Formen ausgeführte Zauberhandlung selbst zu der dämonischen Macht, die je nach Umständen eigenes Unheil verhütet oder andern solches zufügt oder endlich irgend einen sonstigen Wunsch in Erfüllung gehen läßt. (Vgl. Teil II, S. 191 ff.) Solche gewissermaßen gegenstandslos gewordene Zauberkulte bleiben vor allem da zurück, wo der Zauberglaube nach dem Schwinden der ihn einst begleitenden Dämonenvorstellungen als ein die entwickelteren Kulte begleitender und von ihnen zurückgestoßener sogenannter »Aberglaube« fortbesteht. Die überwältigende Macht der Wunschmotive läßt aber doch auch schon auf den primitivsten Kulturstufen die gleiche Erscheinung hervortreten; und diese Verhältnisse sind es wohl, die hier zur Annahme jener »präanimistischen« Stufe des Mythus Anlaß gaben, auf der angeblich der Zauber als solcher, ohne Beziehung auf irgend welche Seelen- oder Dämonenvorstellungen, den Inhalt des mythologischen Denkens gebildet haben soll[1]. Abgesehen von den gegen diese Hypothese bereits geltend gemachten psychologischen Gründen, widerspricht ihr schon die äußere Verbreitung der primitiven Zauberkulte, in denen solche gegenstandslose Zauber-

[1]) Vgl. Teil II, S. 171 ff.

vorstellungen hauptsächlich ihren Sitz haben. Gehört doch eben diese niederste und beharrlichste Kultform in ihrer Isolierung von sonstigen Kultelementen zwei entgegengesetzten Punkten an. Auf der einen Seite fällt sie mit den wirklichen Urformen des Kultus und Mythus zusammen; auf der andern reicht sie in eine im übrigen dem Bereich des ursprünglichen Seelen- und Naturmythus zum größten Teil bereits entfremdete Kultur hinein. Nun ist es aber ein für die psychologischen Beziehungen solcher gegenstandsloser Zauberhandlungen höchst bezeichnendes Symptom, daß sie nicht in jenen Anfängen, sondern in diesen rudimentären Überlebnissen am deutlichsten in ihrer Isolierung hervortreten. Bei dem primitiven Menschen bleibt es immerhin ein Ausnahmefall, wenn der Zauber ganz von den Gegenständen sich loslöst, die unabhängig von der einzelnen Zauberhandlung als Substrate dämonischer Kräfte gelten. Der sprechendste Zeuge dieses dem ursprünglichen mythologischen Denken innewohnenden Triebes nach Objektivierung der eigenen Gemütsbewegungen ist der Fetisch als willkürlich geschaffenes Objekt, das noch viel weniger als die Zauberhandlung selbst irgend eine Beziehung zu dem erhofften Erfolg hat, das aber dem Trieb, die Zauberkraft an einen sichtbaren Gegenstand zu binden und damit diesen zu einem auch unabhängig von der einzelnen Handlung wirksamen Dämon oder zu dem Sitz eines solchen zu machen, vollkommen Genüge leistet. Die gleichen Dienste wie der Fetisch kann nun natürlich irgend eine andere sinnenfällige Erscheinung, ein Tier, eine Pflanze, ein Windhauch, ein als Zauberstab gebrauchter Stock oder endlich die Zauberformel haben, besonders wenn die letztere schriftlich fixiert ist, so daß sie den einzelnen Zaubervorgang überdauert.

So fallen die Begriffe des primitiven Zauber- und des Dämonenglaubens durchaus zusammen. Beide bezeichnen nur verschiedene Seiten einer und derselben Erscheinungsgruppe. Der eine geht auf das die Kulthandlung bestimmende Motiv, der andre auf den Gegenstand, dem sich die Handlung zuwendet. Dieser Gegenstand kann mehr oder weniger unbestimmt sein und so schließlich untrennbar mit der Handlung selbst zusammenfließen. Aber gegenstandslos ist keine Kulthandlung. Schon in ihrer primitivsten Form wendet sie sich an irgend ein den Wünschen des Handelnden zu unterwerfendes Wesen, mag dieses auch noch so unsicher lokalisiert werden

oder gelegentlich mit dem Ort der Zauberhandlung selbst verschmelzen. Letzteres pflegt namentlich da zu geschehen, wo der Zauberkult eine Handlung des Einzelnen bleibt, die auf rein individuelle Zwecke gerichtet ist, wie das vor allem für die Rudimente des Zauberglaubens auf den späteren Kulturstufen zutrifft. Wo wir dagegen bei primitiven Völkern gemeinschaftlichen, zu öffentlichen Zwecken veranstalteten Zauberzeremonien begegnen, da entbehren die letzteren niemals der Objektivierung der dämonischen Kräfte in Fetischen und Zaubergeräten. Die öffentliche Zeremonie verlangt eben äußere Gegenstände, die die Aufmerksamkeit aller auf sich ziehen. In sie wird dann rückwirkend die dämonische Kraft des Zaubers selbst projiziert. So bildet bei den Ortskulten der Neger der Gemeindefetisch den Mittelpunkt der lärmenden Feier. Bei den Kultfesten der Australier gruppieren sich die Zaubertänze um die Totembilder der Stämme. Noch reicher ist die Ausstattung amerikanischer Kultfeste mit Zauberobjekten mannigfacher Art, wobei freilich schon die sich beimischenden Elemente eines beginnenden Götterkultes diese Objektivierungen verwickelter gestalten[1]).

Von dem Zauberobjekt, dem Fetisch, Totembild, dem heiligen Stein, Baum oder Platz, um den sich eine solche Kultfeier gruppiert, geht dann ein Teil der dämonischen Macht auch auf die andern Gegenstände, die Federstäbe, die Bälle, das Feuer, endlich auf die Kulttänzer selbst und ihre Masken über, und es wächst so die Zahl der dämonischen Objekte mit der Ausdehnung der Feier über eine größere Gemeinschaft. Dem im Gegensatze zu diesen lärmenden öffentlichen Kultfesten mit Vorliebe in der Verborgenheit geübten individuellen Zauber fehlen natürlich solche feste, allgemein anerkannte Objekte. Aber der Trieb nach einer dauernden Bindung der dämonischen Hilfe bleibt doch auch hier nicht aus: er findet seinen charakteristischen Ausdruck in dem Amulett und dem Talisman, Objekten, die die Eigenschaft, persönliche Schutzmächte ihres Besitzers zu sein, mit der Fixierung der dämonischen Kraft verbinden[2]).

Treffen demnach in dieser, den allgemeinen Gesetzen der Sinneswahrnehmung folgenden Objektivierung der Zauberwirkungen indi-

---

[1]) Vgl. Teil II, S. 222f., 253, 433f.
[2]) Ebenda S. 202ff.

viduelle Zauberhandlung und gemeinsamer Zauberkult zusammen, so scheiden sich nun beide in einer andern Eigenschaft, die zugleich für die weitere Ausbildung der Kultusformen entscheidend ist. Der individuelle Zauberbrauch bleibt im wesentlichen entwicklungslos. Er kann in den gleichen, nur wenig durch die äußeren Kulturbedingungen modifizierten Formen überall neu entstehen. Ist er daher auch in seinen einzelnen Erscheinungen meist ein überkommenes Gut, so vermag doch die Tradition nur wenig an ihm zu ändern. Damit hängt die große, von der Kulturstufe nahezu unabhängige Stabilität zusammen, die uns in den Formen individueller Zauberbräuche begegnet. Anders der gemeinsame Zauberkult. Er verdankt seine oft überaus zusammengesetzte Beschaffenheit hauptsächlich dem Umstande, daß er zu den Ordnungen des gemeinsamen Lebens gehört, ja in frühen Zuständen den wichtigsten, mit Sitte und primitivem Recht eng verwachsenen Inhalt desselben bildet. Als solcher ist er festen Regeln unterworfen, die durch eine auf die Befolgung der überlieferten Bräuche peinlich achtende, meist schon unter der Führung eines sich entwickelnden Priesterstandes stehende Kultgesellschaft aufrecht erhalten werden. Dabei tritt dann zu der Bewahrung des Überlieferten die bei bestimmten Anlässen erfolgende Aufnahme neuer Zeremonien, die nun in der gleichen Weise auf die kommenden Generationen vererbt werden. So erklären sich zwei Eigenschaften, die uns schon bei den primitiven Gemeinschaftskulten begegnen. Erstens sind sie, im Unterschied von den auf die einfachen Typen des symbolischen und des magischen Zaubers zurückzuführenden individuellen Zauberbräuchen, von sehr verwickelter Beschaffenheit. Von den Festen der Zentralaustralier bis herauf zu den meist schon auf bestimmte Jahreszeiten verlegten und mit Elementen eines beginnenden Götterkultus vermischten Kulten der Prärie- und Puebloindianer bilden sie ein verwickeltes Gewebe von Handlungen, unter denen sich einzelne wieder zu einer geschlossenen dramatischen Einheit verbinden, und die sich in diesen ihren wechselnden Gestaltungen über Tage erstrecken. Zweitens erlischt infolge der festen Tradition der Zeremonien, die ihre Ausführung mehr und mehr zur eingeübten, gewissermaßen mechanisierten Gewohnheit macht, die Erinnerung an die einstige Bedeutung der einzelnen Handlungen, ein Prozeß, der von da ausgehend schließlich den Inhalt der

ganzen Festfeier zu einem höchstens noch fragmentarisch zu deutenden Ausdruck der allgemeinen Zwecke macht, auf die der Kultus gerichtet ist. Um so geeigneter ist die Kulthandlung, um beliebig neue Zwecke mit dem gleichen Gewand äußerer Zeremonien zu umkleiden[1]). Dieses Verblassen der Bedeutung wirkt dann vermöge der früher (Teil II, S. 191 ff.) erörterten Beziehungen zwischen den beiden Grundformen des symbolischen und des magischen Zaubers naturgemäß stets in dem Sinne auf die einzelne zeremonielle Handlung zurück, daß diese aus der ersten in die zweite jener Formen übergeht: aus einem mehr oder minder deutlichen Zeichen des gewollten Zwecks wird sie zu einem geheimnisvollen Vorgang, der nur noch durch eine in ihm verborgene dämonische Kraft wirkt, der aber eben deshalb auch beliebig seine Zwecke wechseln oder das Gebiet dieser ins unbestimmte erweitern kann. Das ist ein Prozeß, der von dem primitiven Zauberkult aus in alle höheren Kultformen übergeht und bei dem Wandel wie bei der Erweiterung der Kultzwecke eine hervorragende Rolle spielt.

Mit der oben erwähnten Kumulation einzelner Zauberriten zu dem im Verlaufe vieler Generationen entstandenen gemeinschaftlichen Zauberkult einerseits und dem damit verbundenen Vergessen der Bedeutung der einzelnen Bestandteile eines solchen Ganzen anderseits hängt nun noch eine weitere Tatsache zusammen, die nicht minder bei den höheren Kultformen wiederkehrt, die aber doch beim primitiven Zauber- und Dämonenkult am augenfälligsten hervortritt. Sie besteht in dem starken Kontrast, in dem hier überall der öffentliche Kult zu der individuellen Zauberhandlung und zu der den Anschauungskreis der letzteren im ganzen treu widerspiegelnden Mythenerzählung steht. Vergleicht man z. B. die Mythenmärchen der Arunta Australiens mit den zusammengesetzten magischen Zeremonien bei der Männerweihe und den Totemkulten, oder auch noch die Erzählungen der Prärieindianer Nordamerikas mit den von den gleichen Stämmen, den Pawnee, Odschibwä u. a., berichteten Kultfesten, so läßt sich ein größerer Gegensatz kaum denken[2]). Während die Kult-

[1]) Vgl. die für solche primitive Gemeinschaftskulte besonders charakteristische »Intichiumafeier« der Arunta und anderer zentralaustralischer Stämme bei Spencer and Gillen, Northern Tribes of Central-Australia, p. 283 ff.

[2]) Man vergleiche z. B. die Siouxkulte bei J. O. Dorsey, Ethnol. Rep., XI, 1894,

feste in ihrer Ausstattung mit mimischen Darstellungen, symbolischen und magischen Handlungen, Tänzen und Gesängen, besonders wenn man von dem freilich sehr einförmigen Inhalt der letzteren absieht, hinter denen der großen Kulturvölker kaum zurückstehen, ja an Mannigfaltigkeit und Ausdehnung des Inhalts bisweilen sie übertreffen, bewegt sich bei den gleichen Völkern die Mythenerzählung stets in den gleichen Regionen einer relativ einfachen phantastischen Märchentradition. Dieser scheinbare Widerspruch erklärt sich aber, wenn wir bedenken, daß im Grunde jede solche Kultfeier primitiver Völker eine Anhäufung zahlreicher, durch Generationen vererbter einfacher Zauberformen ist, die miteinander zu dramatischen Handlungen verbunden sind, und die dann manchmal dem fremden Beobachter um so mehr einen tieferen Sinn zu bergen scheinen, je mehr ihre Bedeutung den Teilnehmern der Feste selbst entschwunden oder in dem allgemeinen Begehren nach magischer Hilfe untergegangen ist. In dieser Fähigkeit der Bewahrung und Häufung weit zurückreichender Traditionen des äußeren Brauchs auf einer Stufe, wo eine in mündlichen Berichten oder gar in schriftlicher Fixierung sich fortpflanzende geschichtliche Überlieferung noch nicht existiert, steht der kultische Brauch genau auf gleicher Höhe mit den Traditionen der Sitte und der Ordnungen der Gesellschaft. Die Mythenerzählung wandert zunächst nur als eine einzelne von Mund zu Munde, und eine zusammengesetztere Form kann sie erst da gewinnen, wo sich ihrer eben jene den inneren Zusammenhang der Vorgänge bewahrende geschichtliche Überlieferung bemächtigt. Durch sie wird sie dann aber zugleich vor jenem Vergessen ihrer Bedeutung einigermaßen geschützt, dem von Anfang an die Traditionen des Brauchs und des äußeren Kultus anheimfallen.

b. Vegetationskulte und Jahresfeste.

Bildet die Gemeinschaft der Kulthandlungen schon im Bereich des primitiven Dämonenglaubens ein mächtiges Mittel der Bewahrung und Bereicherung der Kultbräuche, so steigert sich nun diese Wir-

p. 366 ff. oder die noch verwickelteren, unter der Leitung der großen Medizingesellschaften stehenden der Odschibwä bei J. W. Hoffmann, ebenda VII, 1891, p. 152 ff. mit den Mythenmärchen der gleichen oder verwandter Stämme, wie sie oben (Kap. V, II) in zahlreichen Beispielen mitgeteilt sind.

kung noch in hohem Maße, sobald auch der Zweck der kultischen Handlungen in dem Sinne ein gemeinsamer wird, daß er erst innerhalb einer Vereinigung vieler möglich ist. Spezifische Gemeinschaftszwecke solcher Art sind aber die Kulturzwecke. Alle die Güter, die über den Bereich des von jedem einzelnen unabhängig von andern Begehrten und Erstrebten hinausgehen, nennen wir darum im spezifischen Sinne Kulturgüter. Nicht jede gemeinsame Kulthandlung ist auf Kulturgüter gerichtet. Sie kann auch aus der durch die Vereinigung erhofften Verstärkung der Wirkungen rein individueller Zauberzwecke entspringen. So begehrt jeder zunächst nur für sich Schutz vor Krankheit und Lebensgefahr oder Glück in der Auffindung der zur Fristung des Daseins nötigen Lebensmittel; und doch können die einzelnen sich zu einer Kultgesellschaft verbinden, die diesen Zwecken dienen soll. Das geschieht eben bei den primitiven Zauber- und Dämonenkulten, so lange sie sich nicht mit Bestandteilen der höheren Kultformen verbinden. Zu einem Kulturgut wird der gemeinsam erstrebte Zweck erst, sobald er an sich schon ein gemeinsames Handeln voraussetzt, und sobald daher die Hilfe, die im Kult erstrebt wird, zunächst der Gemeinschaft und erst durch diese wiederum dem einzelnen zuteil wird. So erhebt sich schon die Jagd in dem Augenblick zu einem solchen Kulturzweck, wo sie zu einem gemeinsamen Unternehmen wird. Noch mehr gilt das natürlich vom Kriege, bei dem Sippe gegen Sippe kämpft und der einzelne kämpfend für die Gesamtheit einsteht. Immerhin stehen diese Unternehmungen noch auf der Grenze zwischen individuellem und gemeinsamem Handeln. Denn überall löst sich selbst der Stammeskrieg wieder in eine Menge von Einzelkämpfen auf, in denen, Mann gegen Mann streitend, der allgemeine Zweck hinter dem Motiv der Vernichtung des einzelnen Gegners zurücktritt. Ähnlich verhält es sich mit den Einflüssen des Hirtenlebens, wie denn auch tatsächlich dieses, mehr noch als das Jägerleben, den Mutterboden für die fortwährende Entstehung von Stammeskriegen abgibt. Der Hirtenstamm, der seine Viehherden von Land zu Land treibt, bietet so einen vollen Gegensatz zu dem Bilde, das die bukolische Dichtung späterer Zeiten von dem friedlichen Leben des Hirten entwirft. Dieses Bild hat den einsamen Hirten im Auge, der unter Verhältnissen lebt, die jenen Anfängen völlig entwachsen sind. Als Hüter der Herden eines

reichen Grundbesitzers oder einer seßhaften Dorfgemeinde führt er in engem Verkehr mit der Natur ein bedürfnis- und sorgloses Dasein. Und der Dichter pflegt dieses Bild um so idealer auszumalen, je weiter die Kultur, in der die Idyllendichtung blüht, von jener abliegt, in der das Hirtenleben selbst die herrschende Lebensform ist. Wie das Nomadentum die Ursprungsstätte einer fester geschlossenen Geschlechterorganisation und auf seinen höheren Stufen einer patriarchalischen Familien- und Stammesverfassung ist, so erzieht es auf der andern Seite mit innerer Notwendigkeit seine Männer zu Kriegern. Von Land zu Land wandernd gerät der Nomadenstamm, neues Weideland suchend, unvermeidlich in Streit mit andern Nomadenhorden, die dieses vor ihm besetzt haben, oder mit einer seßhaften Ackerbaubevölkerung. Doch dasselbe ruhelose Wanderleben, das den Nomaden zum abgehärteten Krieger macht, läßt es auch zu entwickelteren Kultformen, die über den primitiven Dämonenglauben und über den in der patriarchalischen Gesellschaft wurzelnden Ahnenkultus hinausgehen, nicht kommen. Es sei denn, daß eben jene Stammesfehden Wechselwirkungen mit Völkern anderer Kultur- und Kultformen herbeiführen, die nun, wenn erst das Nomadentum selbst einem seßhaften Leben und einem entsprechenden Wandel der Zustände Platz gemacht hat, eigentümliche religiöse Neubildungen herbeiführt. Auf diese überaus wichtigen Wirkungen des Kampfes der Kulte werden wir unten zurückkommen.

So ist denn der Ackerbau mit seiner Gebundenheit an festere Wohnstätten und seinem Fortschritt zu staatlicher Ordnung das erste Gebiet gemeinsamer Arbeit, das den Gütern, auf deren Gewinnung diese Arbeit gerichtet ist, in doppeltem Sinne den Wert von Kulturgütern verleiht. Erstens können auch sie — diese Eigenschaft teilt mit ihnen schon die Nomadenwirtschaft — nur in gemeinsamem Handeln erstrebt werden; zweitens aber sind sie, auf relativ primitiven Kulturstufen mehr als später, nur einem gemeinsamen Erwerb zugänglich. Darin liegt es begründet, daß der Ackerbau allen weiteren Kulturgütern die Wege bahnt. An die »Cultura agri« ist so mit vollem Recht auch der allgemeinere, alle sonstigen gemeinsamen Güter umfassende Begriff der Kultur von der Sprache geknüpft worden. Die Schwierigkeiten, die sich einer planmäßigen Pflege des Ackerbodens entgegenstellen, die Fürsorge für die Zukunft, der Um-

fang der, wenn sie einen zureichenden Ertrag bringen soll, erforderlichen Arbeit, zwingt hier frühe schon die Bewohner einer Dorfschaft oder eines Gaues zum gemeinsamen Tun, und der erzielte Ertrag ist zunächst ein gemeinsamer Besitz, der dann erst an die einzelnen, die zu seiner Gewinnung beigetragen haben, verteilt wird. Zwar beginnt im allgemeinen der Ackerbau mit der Einzelwirtschaft, mit der neben Jagd und Fischfang gepflegten kümmerlichen Pflanzung, die der einzelne um sein Zelt oder seine Hütte anlegt. Doch geht er, sobald die Ackerfrucht zur hauptsächlichsten Nahrungsquelle wird, in mehr oder minder großem Umfang in eine Gemeinwirtschaft über, um dann auf einer dritten Stufe, unter der Wirkung der vervollkommneten Produktionsmittel und der damit gleichzeitigen Gliederung der Gesellschaft, abermals dem individuellen Betrieb anheimzufallen. Wie auf solche Weise das mittlere dieser Stadien einen entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung der Kultur bezeichnet, so liegt hier der Ursprung derjenigen Kulte, die ihrerseits wieder die wahrscheinlichen Ausgangspunkte aller höheren Kulte gebildet haben: der Vegetationskulte. Ihr allgemeiner Charakter ist im Anschluß an die zugrunde liegenden Dämonenvorstellungen schon geschildert worden [1]). Hier bedürfen nur zwei Punkte, die für die Beziehung zur Gesamtentwicklung des religiösen Kultus entscheidend sind, einer näheren Beleuchtung: der Zusammenhang mit dem ihnen vorausgehenden und fortan sie begleitenden primitiven Zauber- und Dämonenkult; und der Einfluß, den sie auf die Entstehung der Göttervorstellungen und im Anschluß an diese auf die Entwicklung der weiteren, spezifisch religiösen Kulte geübt haben.

Während die Vegetationsdämonen unter den mannigfachen Dämonenvorstellungen der Natur- und zum Teil noch der Kulturvölker eine durch die Beziehung zu den wichtigsten Lebensbedürfnissen bevorzugte Stellung einnehmen, gehören sie im übrigen noch durchaus dem Gebiet der Naturdämonen an. Unter ihnen sind sie besonders den Dämonen der Wiesen, Wälder, Flüsse sowie dem unterirdischen Geschlecht der Erdgeister wesensverwandt. So reichen denn auch ihre Kulte nach den Motiven, die ihnen zugrunde liegen, sowie nach der Bedeutung der einzelnen Handlungen, aus denen sie sich zusammen-

---

[1]) Vgl. Teil II, S. 432 ff.

setzen, in das allgemeine Gebiet des Dämonenkultus zurück. Sie bestehen aus Zauberriten, die nur im Unterschiede von manchen andern primitiven Zauberhandlungen, wie sie besonders noch in den Überlebnissen des Aberglaubens vorkommen, großenteils direkt auf die Gewinnung der Mitarbeit der Vegetationsgeister an der Kulturarbeit des Menschen gerichtet sind. Ihre Motive gehören also der Hauptsache nach dem direkten und einem eng an diesen sich anschließenden symbolischen Zauber an (Teil II, S. 188). Wo indirekte symbolische und magische Handlungen in heutigen Saat- und Erntebräuchen vorkommen, da bleibt es daher im allgemeinen ungewiß, inwieweit diese erst spätere Neubildungen sind. So ist das noch jetzt da und dort geübte Begießen eines bei der Ernte tätigen Mädchens mit Wasser ein uralter Zauber, der sich in analogen Formen bis in die fernsten Vegetationskulte verfolgen läßt (a. a. O. S. 441); und ursprünglich ist es zweifellos der in der Regenwolke tätige Dämon, der durch diese Handlung zur gleichen Tätigkeit herausgefordert wird. Die auf dem Feld zurückgelassene letzte Garbe dagegen, die eine gute Ernte für das nächste Jahr verbürgen soll, ist bereits ein symbolischer Zauber, der wahrscheinlich erst in späterer Zeit entstanden ist. Jedenfalls bilden nun die Hauptbestandteile der Zeremonien der Naturvölker, soweit sie überhaupt eine deutliche Beziehung auf ihren Zweck enthalten, direkt auf die Mithilfe der Dämonen gerichtete Zauberriten. Wie die Begießung die Wolkendämonen zum Regen, so soll der phallische Tanz mit seiner gleichzeitig energische Arbeit und zeugende Tätigkeit nachahmenden Pantomimik die Geister des Bodens zur Mitarbeit anregen. So hat der Vegetationskult offenbar seine Wurzel im primitiven Zauberkult; und in seinen komplizierteren Formen besteht er aus einer Aneinanderreihung dramatisch verbundener Zauberriten. Einzelne unter diesen können dann wieder von einer komplexen Zeremonie sich loslösen und in einen für sich vorkommenden Zauberbrauch von der Art der primitivsten Zauberkulte übergehen. Das geschieht namentlich dann, wenn außerhalb der zu bestimmten Zeiten regelmäßig wiederkehrenden allgemeinen Kultfeier ein plötzlicher Notstand eine außerordentliche kultische Maßnahme fordert. Sie nimmt, wie sie meist nur einen beschränkteren Kreis von Volksgenossen in Mitleidenschaft zieht, so auch leicht wieder die Form eines vereinzelten Zauberakts an. Dahin gehören z. B. die

aus Neu-Mexiko beschriebenen Regenprozessionen bei lange dauernder Dürre, wo von allen sonst die Kultfeier begleitenden Ausstattungen nur der Regenzauber der Wasserbegießung übrig geblieben ist. Solche Vorkommnisse einer Isolierung des einzelnen Zauberritus gewähren einen Einblick in die Entstehung jener zahlreichen Reste ehemals reicher ausgebildeter Vegetationskulte, wie sie besonders Mannhardt gesammelt hat[1]). Sie zeigen, daß zwar in vielen Fällen die isolierten Zauberbräuche besonders bei den Erntefesten wahrscheinlich als Rudimente einst zusammengesetzterer Erntekulte anzusehen sind, daß aber auch das Umgekehrte möglich ist, daß es sich also um stehen gebliebene Formen eines primitiven Zaubers handelt, der sich unter günstigen Bedingungen zu einem zusammengesetzten Vegetationskult weiterentwickeln oder, wo solche Bedingungen fehlen, seine isolierte Form bewahren kann. Ein Kult, der aus einer größeren Anzahl einzelner, zum Teil unabhängiger Kultakte besteht, kann nun in dieser komplexen Beschaffenheit unmöglich etwas Ursprüngliches sein. Wo eine Kulthandlung im isolierten Zustande vorkommt, da ist daher im allgemeinen stets die doppelte Möglichkeit vorhanden, daß sie ein Rudiment ist, das sich aus einem komplexen Kult losgelöst hat und bestehen blieb, während die andern Bestandteile in Vergessenheit gerieten, oder daß sie nie anders als in dieser isolierten Form bestand, daß sie also ein von Anfang an entwicklungslos gebliebener Brauch ist. In diesem Verhältnis liegt es denn auch begründet, daß die abergläubischen Zauberbräuche der Kulturvölker überhaupt bald Überlebnisse früherer, entwickelterer Kulte, bald neu entstandene Produkte der niemals auszurottenden Motive des Zauberglaubens sind, und daß sie in beiden Fällen meist mit den analogen Erscheinungen bei primitiven Völkern in ihren wesentlichen Zügen übereinstimmen. Selbst da, wo der Zusammenhang eines vereinzelten Zauberbrauchs mit einer einstigen Kultform nachzuweisen ist, bleibt daher schließlich die Wahrscheinlichkeit bestehen, daß sich ein solches Rudiment eigentlich nur in den primitiveren Zustand wieder zurückverwandelt habe,

[1]) Mannhardt, Wald- und Feldkulte, Bd. 1 1875, Bd. 2 1877. Für die Vegetationskulte kommt hier besonders der zweite Band mit seinen Parallelen antiker Feldkulte mit nordeuropäischen Bräuchen (S. 212ff.) in Betracht. Siehe auch oben Teil II, S. 440ff.

aus dem dereinst der zusammengesetztere Brauch hervorging. So finden sich über ganz Europa zerstreut Erntebräuche, bei denen der nach seiner ursprünglichen Bedeutung längst in Vergessenheit geratene befruchtende Vegetationsdämon durch einen in ein Bocksfell gekleideten Burschen dargestellt wird, ein Mimus, der sich durchaus wie ein Rudiment der altrömischen Feier der »Lupercalien« ausnimmt. Anderseits leidet es aber keinen Zweifel, daß die Lupercalien selbst dereinst aus dem weit verbreiteten Glauben an bocksgestaltige Wald- und Feldgeister entsprungen sind, die wahrscheinlich lange schon zu einem da und dort geübten mimischen Zauberbrauch Anlaß boten, ehe in Rom solche sporadisch geübte Gewohnheiten der Hirten zu einer geordneten Festfeier organisiert wurden. Wo uns daher sonst zum Teil in weit entlegenen Gebieten scheinbare Reminiszenzen an die Lupercalien begegnen, da ist es an sich viel wahrscheinlicher, daß sie direkt von ursprünglicheren Zauberbräuchen der Hirten, als daß sie von den Lupercalien oder unbekannten analogen Hirtenkulten herstammen[1]).

Sind auf solche Weise die Vegetationskulte überall aus primitiven Zauberkulten hervorgegangen, so liegt aber ein wichtiges Motiv ihrer Erhebung über diese Stufe schon in der Kumulation zahlreicher einzelner Zauberriten und ihrer Verbindung zu einer bestimmten Ordnung, wie eine solche die Übung durch eine größere Kultgemeinschaft mit sich führt. Denn hier kann nun gegenüber dem Hauptzweck des Ganzen die Bedeutung der einzelnen Handlungen verdunkelt werden, so daß diese jetzt neue Motive in sich aufnehmen und auf das Ganze übertragen können. Indem die Vegetationskulte die hauptsächlichsten Anlässe bieten, aus denen sich die Stammes- oder Gaugenossen zu kultischen Zwecken versammeln, gruppieren sich so um die der Gewinnung eines reichen Erntesegens gewidmete Kultfeier andere teils allgemeinere teils individuelle Zwecke, für die man durch kultische Handlungen übermenschliche Hilfe zu gewinnen sucht. Vor allem ist es hier die Heilung der Krankheiten, die, wie sie schon einen Hauptinhalt des vereinzelten primitiven Zauberbrauchs bildet, so nunmehr an die allgemeine Kultfeier sich anlehnt

[1]) Über die Lupercalien und ihnen verwandte Vegetationskulte vgl. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, II, S. 139ff., 200ff. Dazu Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 172ff.

und nicht selten in einer besonderen Abteilung der Priesterschaft ihre Pflege findet. Aber auch der Krieg, die Jagd und andere Lebensinteressen werden von dem Kultus der Vegetationsgeister aufgenommen und in der allgemeinen Festfeier zuweilen durch besondere Kultgenossenschaften vertreten. So nehmen besonders bei den Indianern des Pueblogebietes die Schwitzhäuser, die neben dem allgemeinen Zweck der kultischen Reinigung hauptsächlich der Befreiung von den Dämonen der Krankheit bestimmt sind, meist einen beträchtlichen Raum in der Umgebung der Festplätze ein, und bei den Zuñi bilden neben der Regen- auch eine Bogen- und eine Jagdbrüderschaft besondere Abteilungen der allgemeinen Kultgemeinde [1]). Die Spuren einer analogen Verbindung anderer, ganz besonders der auf die Heilung von Krankheit und die Rettung vom Tode gerichteten Kulte fehlen auch in der Tradition der Kulturvölker nirgends. Auch der griechische Asklepios berührt sich nach seinem Ursprung mit den unterirdischen Göttern, bei denen sich frühe schon mit der Vorstellung von Schutzmächten der Vegetation die der Herrschaft über Leben und Tod verband [2]). So ist diese Aufnahme anderer Sonderkulte in die allgemeinere Feier der Vegetationskulte gleichzeitig nach rückwärts wie nach vorwärts gerichtet. Einerseits liegt in dieser Assimilation primitiverer Zauberkulte durch den zuerst als eine heilige Pflicht der Gesamtheit geübten öffentlichen Kult eine Werterhöhung und kultische Läuterung solcher Zauberkulte selbst. Anderseits weist diese Vereinigung bereits auf die Erhebung der Vegetationskulte zu einer höheren Stufe religiöser Entwicklung hin. Denn einmal bezeichnet die Kumulation der Kultzwecke an und für sich schon einen religiösen Fortschritt, weil der Kultus, in je weiterem Umfange er das Leben und Streben des Menschen in sich schließt, um so mehr die ursprünglichen niederen Zauberzwecke gegenüber einem das ganze Leben umfassenden Heilsgedanken zurücktreten läßt. Sodann aber bereitet sich vor allem in der zuerst anscheinend äußerlichen Verbindung der Kulthandlungen, die vor Krankheit und Tod schützen, mit denen, die die lebenspendende Nährfrucht schaffen sollen, eine Verschmelzung dieser beiden

[1]) J. Stevenson, Ethnol. Rep. VIII, 1891, p. 239 ff. (Navajos). M. C. Stevenson, ebenda XXIII, p. 62 ff. (Zuñis).

[2]) E. Rohde, Psyche³, I, S. 141 ff.

Kultzwecke vor, in der schließlich der Vegetationskult selbst, auf dessen Boden die Verbindung entstand, in jenen umfassenderen Kultzwecken verschwindet. Darin liegen die Anfänge eines Bedeutungswandels, der einer der folgenreichsten in der gesamten religiösen Entwicklung ist, und von dem man wohl sagen darf, daß er die bis dahin noch unsichere Grenze zwischen dem vorreligiösen und dem religiösen Kult zum ersten Mal scharf bezeichnet. Dies ist aber um so wichtiger, als es sich hier wahrscheinlich um eine Erscheinung handelt, die sich, so abweichend die Kulturbedingungen sonst sein mögen, bei allen Völkern, die überhaupt die Stufe des primitiven Zauberkult überschritten haben, in übereinstimmender Weise wiederholt hat.

Zu diesen Momenten tritt nun noch ein anderes hinzu, das sich mit ihnen auf das innigste verwebt. Es besteht in der eigentümlichen, gegenüber den sonstigen Dämonen der primitiven Zauberriten zwiespältigen Natur der Vegetationsdämonen. Soweit diese freilich in der fruchtbaren Ackererde oder in der wachsenden Frucht selbst ihren Sitz haben, gehören sie noch ganz in die Reihe der zahlreichen niederen Naturdämonen. Diesen Dämonen des Bodens und der wachsenden Frucht sind denn auch vornehmlich die primitiveren, noch wenig durch die Gemeinschaft organisierten Vegetationskulte zugewandt. Aber daneben werden um so mehr, eine je umfangreichere Pflege der Ackerboden in Anspruch nimmt, und je mehr diese Pflege zu einer wichtigen Angelegenheit der Gemeinschaft wird, die Mächte, die Regen und Sonnenschein spenden, und die in dem das Wachstum bald zerstörenden bald fördernden Wechsel des Wetters in die Arbeit des Menschen und jener niederen Naturdämonen eingreifen, zu Objekten der Hoffnung und Furcht. Damit gewinnen die Gestalten des primitiven Himmelsmärchens, die in diesem kaum mehr als ein wechselndes Spiel der Phantasie sind, eine reale, für die Gegenwart und Zukunft entscheidende Bedeutung. Die Macht dieser Naturerscheinungen, der sichtbare Einfluß ihres Wechsels kommen hinzu, um in ihnen Wesen verkörpert zu sehen, die auch dem Heer der irdischen Dämonen gebieten. Indem sie diese zugleich in der zauberhaften Lenkung des menschlichen Schicksals teilweise ablösen, erscheinen vor allem Erntesegen und Unfruchtbarkeit des Bodens als Wirkungen ihres Wohlwollens und ihres Zorns. So gewinnt der Kultus

eine doppelte Richtung. In einem Teil seiner Handlungen hört er nicht auf, die Dämonen des Bodens in mimischen Kulttänzen und andern Zeremonien zu fruchtbarer Mitarbeit anzuregen. In einem andern, mehr und mehr das Übergewicht gewinnenden Teil ist er den Himmelswesen zugewandt. Beide Bestandteile können sich derart vermischen, daß sie unlösbar zusammenzugehören scheinen. So bewegen sich in den für dieses Stadium besonders charakteristischen Festen der Puebloindianer die Wolkenmasken und die Sonnen- und Blitzgewänder der Kultgenossen mitten unter den mit Fruchtemblemen und Symbolen der Erddämonen geschmückten Tänzern. Und auch in dem Sinne findet sich eine gewisse Vermittlung zwischen den Regionen der irdischen und der himmlischen Vegetationsmächte und in ihm ein Übergang von den Dämonen zu den Göttern, als die durch die zahlreichsten Masken vertretenen, einer Zwischenregion zwischen Dämonen und Göttern angehörenden Wolken zunächst die Hauptrolle spielen, um erst allmählich in den höher entwickelten Kulten, wie sie in Amerika bei den Kulturvölkern Mexikos und Perus repräsentiert waren, den erhabeneren Himmelsmächten, an deren Spitze überall der Sonnengott stand, den Platz zu räumen. Daneben fehlt nicht eine Beimischung von Seelenvorstellungen, die hier vermutlich aus einem ursprünglich selbständig entstandenen Seelen- und Ahnenkult assimiliert worden sind. Sie erweitern das Gebiet der Vegetationskulte nach einer Richtung, die, wie wir sehen werden, für die fernere Entwicklung derselben von größter Bedeutung ist: nach der Richtung der Jenseitsvorstellungen. Hinter den regnenden Wolken sind nach einer in Neumexiko verbreiteten Anschauung die Stammesahnen verborgen, die auf solche Weise der Fürsorge für die späteren Geschlechter walten. So sind es Teile eines Kultus irdischer und himmlischer Dämonen, eines Ahnen- und eines Götterkultus, die verschmelzen, um die Oberherrschaft der Himmelsgötter vorzubereiten [1]).

Bilden in solcher Weise die Vegetationsfeste, wenn nicht die einzigen, so jedenfalls die wichtigsten Ausgangspunkte des Götter-

---

[1]) Über hierher gehörige Kulte vgl. J. W. Fewkes, Tusayan Katcinas, Ethnol. Rep. XV, p. 189 ff. J. Stevenson, Navajos, ebenda VIII, 1891. M. Stevenson, Zuñi, ebenda XXIII, 1901. Dazu oben Teil II, S. 424 ff. Über die mexikanischen Feuergötter K. Th. Preuß, Mitt. der Anthropol. Ges. in Wien, Bd. 33, S. 191 ff.

kultus, so liegt nun in diesen Verbindungen mit Teilen des Dämonen- und Ahnenkultes zugleich ein wesentliches Motiv für die Verschmelzung jener beiden in der Vorstellung des Gottes sich durchdringenden Elemente, des dämonischen und des heldenhaften, die, wie wir früher sahen, das Wesen des Götterbegriffs konstituieren (S. 323ff.). Entspricht dieses Hervorwachsen aus dem Kultus der Vegetationsdämonen der dämonischen Natur des Gottes, so liegt in der, wenn nicht allgemeingültigen, so doch, wo sie vorkommt, besonders bedeutsamen Beziehung zum Ahnenkult ein wichtiges Moment der Verstärkung der Motive, die zur Übertragung der Heldeneigenschaften auf den Gott drängen. Sind doch überall, wo ein ausgebildeter Ahnenkult besteht, Held und Ahne zusammenfallende Begriffe. Auf heldenhafte Voreltern führt jeder Stamm und jeder einzelne, der in der Gesellschaft etwas bedeutet, sein Geschlecht zurück, und auch dies setzt sich auf die Götter fort, indem schließlich ein Gott zum Urahnen des Helden gemacht wird. Das beweist nicht, wie es zuweilen gedeutet wurde, daß der Götter- aus dem Ahnenkult entstanden sei. Wohl aber bewährt sich in diesen Mythenbildungen, die zumeist wohl einer späteren Zeit angehören, eine Beziehung zwischen Ahnen- und Göttervorstellungen, die der Mitwirkung der ersteren bei der Entstehung des Götterkultus entspricht.

Indem so der in seinen wesentlichsten Bestandteilen zu einem Götterkult gewordene Vegetationskult teils andere Kultzwecke, wie die Heilung der Krankheiten, das Glück der Jagd und des Krieges, mit den zu ihnen gehörigen Zauberzeremonien in sich aufnimmt, und indem er in den letzteren fortan Bestandteile des Dämonen- wie des Seelenkultus bewahrt, entwickelt er in steigendem Maße die Fähigkeit eines Bedeutungswandels, in dessen Folge der ursprüngliche Zweck mehr und mehr zurücktreten und ein anderer entweder einst nebensächlicher oder ein völlig neuer, im Wechsel der Kulturen erst entstandener an seine Stelle treten kann. Solche Wandlungen müssen ja notwendig geschehen, wenn etwa ein Hirtenvolk in seiner Mehrheit zum Ackerbau übergeht, oder wenn kriegerische Unternehmungen einen vorherrschenden Einfluß auszuüben beginnen, oder endlich wenn Kultus und staatliche Ordnung Verbindungen eingehen, die die Festlegung von Kultfesten für bestimmte soziale Verbände und Berufe, Gedächtnisfeiern an wichtige Ereignisse

oder hervorragende Persönlichkeiten, endlich nicht an letzter Stelle eigens zur Ehrung der im öffentlichen Kultus anerkannten Götter mit sich führen. Die Fülle solcher Kultfeste, die sich so bei allen Kulturvölkern entwickelt hat, ist dann freilich nur noch zum geringsten Teil aus jenen frühesten, den dringendsten Lebensbedürfnissen zugewandten Kulten hervorgegangen, sondern, nachdem erst einmal die Spaltung der Kultzwecke eingetreten war, haben die in diesen Kulten erwachten Göttervorstellungen direkt auf andere Lebensgebiete übergegriffen, die dem Schutz der Götter unterstellt wurden. Daher gehen die Vermehrung der Kulte und die der Göttervorstellungen im wesentlichen einander parallel. In dieses Verhältnis hat dann noch ein anderes Moment wirkungsvoll eingegriffen, in welchem uns die Bedeutung, die diese wachsende Mannigfaltigkeit der Götterkulte für die Entwicklung der Kultur selbst besitzt, deutlich entgegentritt. Dieses Moment besteht in der in seinen ersten Anfängen wiederum aus den Agrarkulten und ihrem Übergang in Götterkulte hervorgegangenen Ordnung des Festjahrs. Sie hat, indem sie sich auf alle weiteren Kulte ausdehnte, die enge Verbindung zwischen der bürgerlichen Zeitrechnung mit dem religiösen Kultus geschaffen, von der bis zum heutigen Tage unser Kalender Zeugnis ablegt. Sucht er doch dem doppelten Zweck einer alle Vorkommnisse des Lebens regelnden Zeitzählung und einer jährlichen Festordnung zu genügen; und aus dieser zweiten Stellung haben ihn vorübergehende Versuche einer durch und durch rationalisierten Zeitzählung noch nie zu verdrängen vermocht. In Wahrheit kommt aber bei der Entstehung dieses Dokumentes menschlichen Scharfsinns nicht dem für uns heute dominierenden weltlichen, sondern dem religiösen Interesse die Priorität zu. Wohl hat hier ein äußerer Naturvorgang, nämlich der vermöge der natürlichen Gesetze des Pflanzenwachstums in annähernd regelmäßigen Zeiträumen sich vollziehende Wechsel von Saat und Ernte, den ersten Anstoß zu einer entsprechenden Wiederholung der begleitenden Kulte gegeben. Sie bilden dann die nächsten Anhaltspunkte für die Teilung des Jahres, hinter denen die gleichzeitige Beobachtung des Standes der Sonne noch ganz zurücktreten kann. Daher nicht bloß die frühesten Agrarkulte in ihren Festen der Saat und Ernte je nach der Gunst des Wetters und dem Stand der Saaten schwanken, sondern auch die entwickelteren der Kultur-

völker, solange sie nur ihre ursprüngliche Bedeutung bewahren, nicht immer zu den bestimmt fixierten Jahresfesten gehören[1]). Je mehr nun aber der Ackerbau der Pflege der Himmelsgötter anheimgegeben wird, um so mehr treten die Himmelserscheinungen in den Vordergrund des Interesses. So werden denn auch die großen Kultfeste, allen voran die Vegetationskulte, an den Jahreslauf der Sonne gebunden. An die Stelle der schwankenden Perioden der Saat- und Erntefeier treten die Sonnenwendfeste, denen der Stand der Sonne im Zeitpunkt der Frühjahrs- und Herbstnachtgleiche unverrückbar ihre regelmäßige Wiederkehr vorzeichnet. Wie diese beiden Jahrespunkte im großen und ganzen dem Beginn der neu aufsprießenden Saat und dem herannahenden Absterben der Vegetation entsprechen, so fallen sie auch noch nahe genug mit Saat und Ernte zusammen, damit in die so entstehenden Sonnenwendfeste die sonstigen, an die Pflege des Ackerbodens gebundenen Bräuche mit übergehen können. Insoweit aber die am Himmel vorgezeichneten und die durch die Bedürfnisse des Ackerbaues geforderten Perioden nicht übereinstimmen, können nun aus den größeren den Himmelsgöttern geweihten Festen kleinere und eventuell wechselndere sich abzweigen. Sie bleiben dann als eigentliche Ackerfeste übrig, indes die den Himmelsgöttern geweihten regelmäßigen Kulte noch andern Zwecken dienstbar werden, so daß als Ergebnis dieses Bedeutungswandels schließlich als die Kultfeier des Gottes selbst in seiner die mannigfaltigsten Gebiete des Lebens umfassenden Tätigkeit erscheint[2]).

So führen denn auch die Anfänge der Astronomie, zu deren frühesten und wichtigsten Aufgaben die Messung der Zeit gehört, auf den Kultus und in letzter Instanz auf die Vegetationskulte zurück. Indem die in ihnen vollzogene Verbindung der dringendsten Interessen des irdischen Lebens mit den großen Himmelserscheinungen weitere und weitere Kreise zog, wurde die Sternenwelt zum Richt-

[1]) Vgl. die Mitteilungen von Preuß über solche schwankende Festtermine der Agrarkulte bei den heutigen Mexikanos, Archiv für Religionswissenschaft, XI, 1908, S. 371 ff., dazu Wissowa über die Agrarfeste der Römer, Religion und Kultus der Römer, S. 370.

[2]) Vgl. über diese Beziehungen der Himmels-, insbesondere der Sonnenwendkulte zu den Vegetationsfesten, die ebenso in manchen Traditionen über den Ursprung gewisser Kulte wie in den Rudimenten des späteren Brauchs vorkommen, oben Teil II, S. 440 ff.

maß der irdischen Welt. Die mythologische Form, die dieser Beziehung Ausdruck gab, bestand in der Vorstellung der unbedingten Oberherrschaft der Himmelsgötter über die irdische Welt. Von dem Gedanken eines Zusammenhangs des tief in das menschliche Leben eingreifenden Wechsels zwischen neu auflebender und absterbender Natur mit den diese irdischen Vorgänge beherrschenden Himmelserscheinungen ausgehend, wurde dann die Übertragung der so vorgezeichneten festen Ordnung auf andere Kulte ein um so dringenderes Bedürfnis, je mehr deren Zahl mit wachsender Kultur zunahm. Das sprechendste Beispiel einer so alle Gebiete des bürgerlichen und religiösen Lebens unter die Herrschaft des Kultus stellenden Lebensordnung bietet der Festkalender der Römer. Kaum gab es hier einen Tag im Jahre, der nicht durch ein auf ihn fallendes Kultfest der Gesamtheit oder einzelner Verbände und Berufe gekennzeichnet war. Was in diesem Fall vermöge der spezifischen Richtung des römischen Geistes auf strenge Ordnung aller öffentlichen Verhältnisse besonders prägnant uns entgegentritt, das fehlt aber nirgends, wo überhaupt der Schritt zu einer festen, nach den Himmelserscheinungen orientierten Zeitzählung getan wurde, bei den Babyloniern, Indern, Griechen so wenig wie bei den einstigen Kulturvölkern der Neuen Welt.

c. Der Kampf der Kulte. Ackerbauer und Nomade.

Eine so wichtige Stellung die Vegetationskulte als Ausgangspunkte religiöser Kulthandlungen und Kultfeste einnehmen, so sind sie doch keineswegs die einzige Quelle des religiösen Kultus in der spezifischen Bedeutung dieses Wortes. Dies geht schon daraus hervor, daß sich die Vegetationskulte selbst aus vorreligiösen Zauber- und Dämonenkulten entwickelt haben, zu denen in ihnen nur neue Motive hinzugetreten sind, die auf dem Zusammenwirken des Einflusses der Himmelserscheinungen auf die Vegetation und der erhöhten Ansprüche an gemeinsame Arbeit beruhen. Hier ist es nun aber nicht bloß ein Nacheinander jener primitiveren und dieser entwickelteren Kultformen, das den ersteren einen dauernden Einfluß auf diese sichert, sondern außerdem reichen einzelne, einer solchen früheren Stufe angehörige Kulte in das Zeitalter der Vegetationskulte hinüber, um durch sie teils assimiliert zu werden, teils aber auch mit ihnen in einen Kampf einzutreten, aus dem schließlich neue, einer höheren

Wertstufe angehörige Kulte hervorgehen können. Dabei vermitteln dann solche wechselseitige Assimilationen unmittelbar den Übergang zu den höchsten religiösen Kultformen, zu den Heils- und Heiligungskulten; insbesondere können sie aber durch das hier, wie bei allen psychischen Assimilationen, wirksame Motiv der Austilgung widerstreitender Elemente die höheren Kulte von den niedrigeren sinnlichen Bestandteilen befreien, die den Agrarfesten vermöge ihrer Beziehungen zu den Zeugungsvorgängen ursprünglich eigen sind.

Die Kulte, die hier, älter als die Ackerkulte, in Konkurrenz und schließlich in enge Verbindung mit ihnen tretend, im Vordergrund stehen, sind die Tier- und Herdenkulte, die jenen ebenso vorausgehen, wie das Leben des Jägers und des Nomaden gegenüber dem des Ackerbauers eine ursprünglichere Stufe bezeichnet, ohne daß freilich zwischen diesen Formen anders als nach dem Maß ihrer Beteiligung an der Fristung des Lebens eine Grenze zu ziehen wäre. Wie Jagd und Fischfang nie aufhören, ihren Beitrag zur Beschaffung der täglichen Lebensbedürfnisse zu liefern, so pflegt der Nomade im Umkreis seines Zeltes ein auf die Kürze seiner Seßhaftigkeit bemessenes Stück Feld zu bebauen, und der Ackerbauer hält sich seinen kleinen Viehbestand. In diesem Nebeneinander der Lebensformen liegt dann zugleich der Grund, daß sich auch die ihnen zugehörigen Sitten und Kulte mischen und assimilieren können. Entscheidend ist aber überhaupt nicht die Nahrungsbeschaffung als solche, sondern die durch die vorherrschende Form bestimmte gesamte Lebenshaltung. Hier reicht nun das Leben des Jägers in seinen kultischen Begleiterscheinungen noch ganz in die durch Seelen- und Totemvorstellungen bestimmten Zauberriten des vorreligiösen Kultus zurück, wie sie in dem mythologischen Tiermärchen sich spiegeln (S. 122ff.). Zu einem Gegensatz, der dem Verhältnis des wandernden Nomaden zum seßhaften Ackerbauer entspricht, entwickeln sich die Erscheinungen erst innerhalb der, auf der einen Seite in der Pflege der domestizierten Tiere, auf der andern in der planmäßigen Bebauung des Bodens sich betätigenden entwickelteren Kulturen. Doch sind die Kultunterschiede im ganzen größer als die Kulturunterschiede. Alle die Motive, die bei den Vegetationskulten die Fülle jener Kulthandlungen und Feste im Wechsel der Jahreszeiten hervorbringen, die Saat und Ernte begleiten, sie fehlen im Leben des No-

maden. Denn die Tierpflege wiederholt jene Einschnitte im Jahreslauf, die der Ackerbau mit sich führt, höchstens in sehr abgeschwächtem Grade. Damit fallen aber auch die weiteren Motive hinweg, die, von den Sonnenwendfeiern ausgehend, mehr und mehr die Himmels- und Unterweltsgötter zu Schützern der Saat erheben und damit dem Götterkult überhaupt seine mächtigsten Anstöße geben. Wo das Nomadentum zur dauernden Lebensform wird, da bleiben daher, falls nicht von außen, namentlich von benachbarten Ackerbauvölkern her, Einwirkungen stattfinden, der Dämonenkult auf der einen und der aus dem Totemismus erwachsene Ahnenkult auf der andern Seite die herrschenden Formen. Diese Verbindung entspringt aber aus den Lebensbedingungen des Nomaden. Die ausgedehnten Steppen- und Gebirgslandschaften, die der Hirtenstamm durchzieht, spiegeln sich in den Dämonen der Berge und Einöden, die er fürchtet und zu gewinnen sucht; die wichtige Stelle, die neben den uralten Seelentieren das gezähmte Nutztier in seinem Leben einnimmt, findet ihren Ausdruck im blutigen Tieropfer, das hier seine ersten Wandlungen vom individuellen Blutzauber zum gemeinsamen Opfermahl erfährt. Unter diesen Einwirkungen des Nomadenlebens bilden sich dann auch, während die Vorstellungen der Tierahnen und tierischen Schutzdämonen verblassen, die bereits aus dem wilderen Jägerleben übernommenen Tabuvorstellungen in die Unterscheidungen der heiligen und der unheiligen, der reinen und der unreinen Tiere um, — Metamorphosen, die, ebenso wie die des Opfers, zugleich die allmähliche Erhebung der Dämonen zu Göttern verraten. Ein letztes Erzeugnis dieser Lebensform ist endlich die der patriarchalischen Gesellschaftsordnung entstammende Überführung des Seelenkults in den Ahnenkult, wobei dieser nun als ein resultierendes Produkt aus dem Zusammenwirken der dem Bereich des Dämonenglaubens zufallenden Totenkulte mit den Resten der vorangegangenen Vorstellungen von Tierahnen und Schutzdämonen erscheint. Auch hier sind es, wie in so vielen Fällen in der Entwicklung des Kultus, zwei minderwertige Formen, die eine höhere erzeugen, durch die sie dann selbst verdrängt werden. Freilich würde dieses höhere Produkt wiederum nicht ohne jenen Wandel der äußeren Kultur entstehen können, der in dem gleichzeitigen Zusammenhang von Ahnenkult mit patriarchalischer Gesellschaft seinen Ausdruck findet. Dabei gehört aber

auch der Ahnenkult nach seinen wesentlichen Merkmalen zunächst noch zu den Dämonenkulten. Es fehlt dem Ahnen der umfassende, in der Erweiterung der Kultgenossenschaft zur Volksgemeinschaft begründete Charakter des eigentlichen Gottes, wie er allmählich aus den vornehmlich unter dem Einfluß der Vegetationskulte zu Göttern sich erhebenden Himmelsdämonen entsteht. Dagegen hat der kultisch verehrte Ahne bereits eines mit dem Gott gemein, was den vorangegangenen Natur- und Tierdämonen fehlt: die Persönlichkeit, die, wo sie aus der Erinnerung der Lebenden schwindet, durch die Ahnensage wiederbelebt wird. Hier bildet dann die Ahnen- und Stammessage eine Parallele zu der bei jener Umwandlung der Dämonen in Götter wirksamen Heldensage (S. 338f.). Daher denn auch Anfänge epischer Dichtung bereits bei manchen nomadisierenden Völkern zu finden sind[1]).

Typische Beispiele einer Kulturstufe, auf der uns die oben bezeichneten Elemente eines noch unentwickelten, aus Ahnen- und Dämonenverehrung zusammengesetzten Kultus in wesentlich übereinstimmender, durch äußere Einflüsse nur wenig veränderter Form entgegentreten, sind zum Teil in weit voneinander abliegenden Regionen der Erde zu finden. Auf der einen Seite gehören hierher die nomadisierenden Bantustämme im afrikanischen Süden und Osten, auf der andern die mongolischen Völker Hochasiens mit den ihnen verwandten Stämmen Nordsibiriens. Bei den nomadisierenden Bantus steht der Ahnenkult im Vordergrund des, soweit nicht Einflüsse der christlichen Mission eingewirkt haben, der vorreligiösen Stufe angehörigen Kultus. Der Zauberglaube, in dem Gebrauch von Amuletten und von Zaubertöpfen, deren Klang bei ihrem Anschlagen bald Dämonen vertreiben, bald die Bedeutung eines primitiven Orakels besitzen soll, endlich besonders auch in den Totenbräuchen sich äußernd, steht fast ganz im Dienste dieses Ahnenkultus, der keinen Priesterstand, wie ihn der Fetischdienst der Negervölker entwickelt hat, sondern nur vereinzelt umherwandernde Medizinmänner kennt[2]). Innerhalb der patriarchalischen Lebensform in ihrer ursprünglichen

[1]) Vgl. Teil I, S. 366, 2. Aufl. III, S. 387.

[2]) J. Raum, Über angebliche Götzen am Kilimandscharo, Globus, Bd. 85, 1904, S. 101ff. H. Gutmann, Trauer- und Begräbnissitten der Wadschagga, ebenda Bd. 89, 1906, S. 197ff. Dazu Meinhof, Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 11, 1908, S. 554ff.

Gestalt verwaltet eben das Haupt der weiteren Familie zugleich die priesterlichen Funktionen. Es ist im wesentlichen dasselbe Bild, nur modifiziert durch die andere Natur- und Kulturumgebung, das uns bei den wandernden oder halbseßhaften Mongolen und den ihnen verwandten nordischen Stämmen begegnet. Unter eranischem Einfluß haben hier wohl Geister des Lichts und der Finsternis als gute und böse Mächte Eingang gefunden; dann hat der Buddhismus weithin die mongolische Welt erobert, indes bei den ural-altaischen Völkern das Christentum zum Teil die alten Sitten verdrängte. Wo immer aber das Hirten- und Kriegerleben erhalten blieb, da bilden auch heute noch die Dämonen der Berge und Einöden und bei den sangesfreudigen Kirghisenstämmen ein in epischen Liedern anklingender Ahnenkult die Bodenschicht der unter solchen Einflüssen entstandenen religiösen Mischungen. Eine charakteristische Gestalt in dieser ganzen Region asiatischer Nomadenstämme ist vor allem der Schamane, diese Abart des überall, wo der Zauber- und Dämonenglaube herrschend geblieben ist, verbreiteten »Medizinmannes«. Ist dieser in seiner gewöhnlichen Erscheinungsform, wie sie uns bei den Indianerstämmen Amerikas und in den afrikanischen Negerländern begegnet, zumeist an bestimmte Kult- oder politische Gemeinschaften gebunden, so daß sich in ihm das Priestertum der Kulturvölker allmählich vorbereitet, so bleibt der Schamane fortan ein wandernder Zauberer, der sich durch Tanz und Geschrei zu wilder Ekstase begeistert und in Dämonenbeschwörungen und Weissagungen seine Zauberkunst betätigt. In dieser Gestalt reicht der Schamane von dem von Lappen bewohnten Norden des europäischen Finnland bis zu den Grenzen Chinas und Indiens, und das Treiben dieser wandernden Zauberer und Ekstatiker erstreckt sich in diesen Gebieten von unvordenklicher Zeit an bis herab zu den Derwischen der heutigen Türkei[1]). Wie aber aus dem Medizinmann der primitiven Kultgenossenschaften der Priester hervorgeht, so erhebt sich der Schamane in Momenten gesteigerter religiöser Motive zum Propheten. Ein Prophet solcher Art ist auch Mohammed, und der Islam hat noch manche Züge be-

---

[1]) W. Radleff, Aus Sibirien, 1884, II, S. 1 ff. Über Sekten im heutigen Rußland, bei denen Erscheinungen schamanistischer Ekstase und Raserei eine Hauptrolle spielen, vgl. K. Grass, Die russischen Sekten, Bd. I, 1907, S. 101 ff. Über die türkischen Derwische siehe oben Teil I, S. 400 ff. 2. Aufl. III S. 425 ff.

wahrt, die an die alten Kulte der nomadisierenden Steppenbewohner erinnern. Zum Propheten hat sich aber hier die Gestalt des religiösen Visionärs erhoben, indem er die Mischung altassyrischer, jüdischer, christlicher Elemente mit einer Fülle ursprünglicher Ahnen- und Stammeskulte zu einem monotheistischen Ganzen verschmolz. In dem Gott Allah lebten so im Grunde doch nur die alten Schutzgeister der Stämme zur Einheit verbunden weiter, ähnlich wie ihre schon vorher zur Herrschaft gelangten Kult- und Pilgerstätten. So ist der Islam ein Produkt des Kampfes der Religionen, bei dem schließlich das Ursprünglichste, der aus Ahnenverehrung und Dämonenglaube erwachsene Stammeskult, die anderen Elemente teils verdrängt, teils sich assimiliert hat. Daher denn auch da, wo der Zusammenhang mit der gemeinsamen Religion ein loserer wird, wie bei den Beduinenstämmen der arabischen Wüste, als herrschende Bestandteile wiederum Dämonenglaube und Ahnenverehrung an die Oberfläche treten[1].

Auch bei den Kulturvölkern der Alten Welt fehlt es nicht an den Spuren eines Kampfes der Kulte, der bald zu Verschmelzungen, bald aber auch zu einem Wechsel zwischen der Herrschaft verschiedener Götter und Kulte geführt hat. Von verhältnismäßig geringerer Bedeutung ist hier wohl die von der politischen Präponderanz einzelner Städte und Provinzen abhängige zeitweise Vorherrschaft von Lokalkulten, wie sie die babylonisch-assyrische und die ägyptische Religionsgeschichte zeigen. Wichtiger ist in der letzteren der wahrscheinlich aus einem wachsenden Einfluß der hier wie anderwärts eng verwobenen Acker- und Jenseitskulte hervorgegangene, die älteren Gestirns- und Tierkulte teils ablösende, teils sich mit ihnen verbindende Osirisdienst. Nicht minder zeigt Indiens religiöse Entwicklung eine wechselnde Herrschaft verschiedener Götterkreise. Während im Rigveda Indra mit seinen Begleitern Agni, Soma im Vordergrund steht, drängen sich im Atharvaveda und in der späteren religiösen Dichtung Rudra, Çiva und Vishnu hervor, Göttergestalten, die auf Vegetationskulte hinweisen. Man hat vermutet, daß es sich dabei um eine Wiederbelebung älterer und nie ganz er-

[1]) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 1887, S. 135 ff. O. Weber, Arabien vor dem Islam, 1901. (Der alte Orient, III, S. 1 ff.)

loschener Volkskulte handle, welche durch die solchen orgiastischen Riten abgeneigte vedische Priesterschaft für längere Zeit zurückgedrängt worden seien[1]). Ist dies zutreffend, so wird aber angesichts der großen Verehrung, die im Rigveda die Kuh, dieses wichtigste Nahrungstier des Nomaden, genießt, wohl auch die weitere Vermutung nicht abzuweisen sein, daß die vorzugsweise von den nomadisierenden Stämmen verehrten Gottheiten, die vielleicht einer älteren religiösen Überlieferung angehörten, während einer längeren Zeit unter dem konservierenden Einfluß des Priesterstandes den Vorrang behaupteten.

Wesentlich anders hat sich allem Anscheine nach die Wechselwirkung der Kulte bei den Griechen gestaltet. Zugleich bieten hier die beiden klassischen Völker, die Griechen und Römer, in den Anfängen ihrer religiösen Entwicklung auffällige Unterschiede. Der leicht empfängliche Geist der Griechen ist von frühe an der Assimilation fremder Kulte günstig gewesen, so daß sehr bald nur noch die Sage und zum Teil die Form des Kultus auf den fremden Ursprung eines Gottes hinweisen. In Rom blieb es im wesentlichen bei einem Nebeneinander, das eine eigentliche Verschmelzung hinderte. So erhielten sich hier, neben dem in verschiedenen Wandlungen bis in die Imperatorenvergötterung hinein sich erstreckenden Ahnenkult, in den Jahresfesten die Hirten- wie die Ackerkulte, und höchstens verrät sich in der Übertragung der dem Hirtenleben entnommenen Ausdrücke auf die bürgerliche und besonders auf die militärische Ordnung eine größere Ursprünglichkeit der ersteren.

Von ungleich größerer Wichtigkeit ist dagegen die Wechselwirkung und der in diesem Fall stark hervortretende Kampf der Kulte bei demjenigen Volk, das in der Entwicklung der höheren, über die einseitigen Einflüsse des Nomadenlebens und des Ackerbaues hinausführenden Kulte die bedeutsamste Stellung einnimmt: bei den Israe-

[1]) L. von Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda, 1908, S. 55ff. Die vom Verf. aufgestellte Hypothese, diese phallischen Vegetationskulte reichten, da sie sich überall noch bei andern indogermanischen Völkern vorfinden, in eine gemeinsame Urzeit zurück, gehört hier der Kuhn-Müllerschen Hypothese einer arischen Urreligion an. Die von v. Schroeder selbst betonten Parallelen bei weit entlegenen Völkern, wie den alten Mexikanern, die eine von Abstammung und historischen Einflüssen unabhängige Entstehung solcher Kulte beweisen, machen aber auch in diesem Fall jene schon aus andern Gründen unwahrscheinliche Hypothese mindestens überflüssig. Vgl. Teil I, S. 544f.

liten. Nirgends tritt aber auch so sehr, begünstigt durch eine relativ weit zurückreichende geschichtliche Überlieferung, die wechselseitige Steigerung und die schließliche Neubildung der Motive hervor. Die älteste Geschichte Israels bietet uns ein Bild wandernden Nomadenlebens. In der Vätersage verrät sich der diesem Leben überall eigene Ahnenkult; und wenn jene Väter bisweilen Züge einstiger Stammesgötter an sich tragen, die mit dem Hauptgott Jahwe kämpfen, oder die wie Ebenbürtige mit ihm verkehren, so ist das möglicherweise ein Hinweis darauf, daß auch hier, ähnlich wie in viel späterer Zeit im Islam, die aus dem Ahnenkult hervorgewachsenen Sondergötter der Stämme den gemeinsamen Kult vorbereiteten[1]). Dieser Jahwe selbst aber, der auf Bergen und in Schluchten, in einer Wolke, im Sturm wie im Säuseln des Windes oder, wenn er zürnt, unter Donner und Blitzen erscheint, ist noch in manchen seiner Eigenschaften den Dämonen der Berge und Einöden nahe verwandt, wie sie auch sonst so vielfach den Übergang zu den Göttervorstellungen vermittelt haben (Teil II, S. 382ff.). Daß er ursprünglich nicht in Tempeln verehrt, sondern in der Bundeslade von Ort zu Ort geführt wird, bezeugt am schlagendsten, daß, auch nachdem aus der Verschmelzung von Ahnenkult und Dämonenglaube der gemeinsame Stammesgott entstanden, das Volk, das diesem Gott huldigte, zunächst noch ein wanderndes Nomadenvolk geblieben war. Erst als sich dieses Volk, zum Ackerbau übergehend, feste Wohnsitze erstritten hatte, wurde die Bundeslade mit dem Idol des Gottes im Tempel zu Jerusalem aufgestellt, — ein sinnenfälliges Zeugnis, daß beim Bau dieses Tempels die Erinnerung an den alten Nomadenkult, dem das Volk seinen Gott verdankte, noch nicht erloschen war. Diese Vereinigung der Symbole des Nomadenkults mit dem an Ackerbau und feste Wohnsitze gebundenen Tempeldienst bezeugt zugleich den Sieg des alten über den neuen Kultus. Indem die nomadisierenden Schwärme der Israeliten im Krieg mit den angesessenen kanaanitischen Völkern feste Wohnplätze zu gewinnen suchen, die ihnen neben der Viehzucht die Bebauung des Bodens gestatten, wird aber der Kampf der Stämme zu einem Kampf der Kulte. Der Nomade will sich seinen Steppen- und Stammesgott bewahren. Gegen die Ackerkulte der Einheimischen kann dieser

[1]) Vgl. oben S. 416 und Teil II, S. 363.

freilich nicht immer Stand halten. Teils ist es das Volk selbst, das den Verlockungen der sinnbetörenden Vegetationskulte und ihrer Feste nicht widerstehen kann, teils sind es die Fürsten, die die andersgläubigen Stämme, über die sie gebieten und mit denen sie verkehren, zu gewinnen suchen. Die Bücher Samuelis und der Könige bieten ein lebensvolles Bild dieses Kampfes der Kulte, in dem schließlich Jahwe, der Wüsten- und Nomadengott, über die Götter der Ackerkulte des unterworfenen Kulturlandes obsiegt. So mannigfaltige Mythenstoffe auch von den alten Kulturgebieten Vorderasiens her den Israeliten zuströmen und in ihre eigene Sagengeschichte verflochten werden, der Jahwekult bleibt aufrecht stehen, und unter seinem Einflusse werden auch jene von außen assimilierten Mythen, wie dies die Schöpfungsgeschichte im Vergleich mit ihrem babylonischen Vorbild so deutlich zeigt, auf einen minder phantastischen und zugleich erhabeneren Ton gestimmt. Die Hauptträger der alten, aus der Nomadenzeit überkommenen Stammesreligion sind aber jene ältesten Propheten, die nicht durch die Schrift, sondern durch die begeisterte Predigt gewirkt haben. Diese in ihrem allgemeinen Charakter sicherlich historischen, wenn auch vielfach von der Wunderlegende umwobenen Gestalten, ein Samuel, Nathan, Ahia, Elia, Elisa, die überall im Lande herumziehen, mahnend und drohend im Namen Jahwes und in erbittertem Wettstreit mit den Priestern der fremden Kulte, tragen in ihrem Äußern fast noch die Züge des wandernden Schamanen an sich. Aber der religiöse Enthusiasmus, von dem sie beseelt sind, und der sie ihr Leben ganz dem Dienste des ererbten Gottes weihen läßt, erhebt sie weit über ihre primitiveren Urbilder. Und nicht minder überlegen tritt hier der Prophet dem Priester gegenüber: jener einsam oder nur von wenigen Jüngern begleitet, dieser mit Scharen Seinesgleichen vereint, in wilden Tänzen und sinnbetäubenden Anrufungen die Götter beschwörend. Drastisch zeigt diesen Gegensatz die Elialegende in der Szene am Berge Karmel, wo Hunderte von Baalspriestern laut schreiend um den Altar ihres Gottes tanzen, in stundenlangem Rasen und ekstatischem Taumel den eigenen Leib zerfleischen, aber vergebens den Baal beschwören, daß er den unter dem Opfertier aufgerichteten Holzstoß entzünden möge. Ihnen steht Elia allein gegenüber. Er errichtet seinen Altar im Namen Jahwes, zieht auch noch einen Graben um diesen, den er mit Wasser

füllt, und schichtet das Holz unter dem Opfertier, dann betet er zu seinem Gott. Da sendet Jahwe Feuer vom Himmel herab, das mit dem Brandopfer die Steine samt dem Wasser verzehrt (1. Kön. 18, 21 ff.). Es ist nicht bloß die Übermacht Jahwes über den fremden Gott, die in dieser zwischen einem Götterkampf und einem Gottesurteil die Mitte haltenden Szene geschildert wird; auch die schlichte Erhabenheit des alten Stammeskultus kontrastiert in ihr lebhaft gegen das phantastisch wilde Gebahren der Baalspriesterschaft. Darin verherrlicht zugleich die Legende den Sieg des Monotheismus, der hier durch den Propheten und sein einfaches Gebet repräsentiert ist, über den von einer zahlreichen Priesterschaft und ihre geräuschvollen Zeremonien gepflegten Polytheismus. Wohl aber darf man vermuten, daß die Erzählung eben jenen Monotheismus, der nicht bloß die fremden Götter überwindet, sondern auch die einzelnen Ahnen- und Stammeskulte in sich aufhebt, nach Legendenart als einen dem Volke Israel ursprünglich eigenen Besitz darstellt, während er in Wahrheit doch selbst erst aus jenem Kampf der Kulte hervorgegangen ist, in welchem das Bewußtsein der Stammeseinheit, gedrängt durch den Widerstand der fremden Religionen, zu einer Zusammenfassung der alten Ahnen- und Dämonenkulte in einen einzigen Kultus drängte. Daher denn auch mit diesem Prozeß der Verschmelzung ursprünglich gesonderter Elemente der andere der Assimilation aus den fremden, überwundenen Kulten einherging. Dies verrät sich nicht nur in den einzelnen, nachweislich von außen zugeflossenen Mythenstoffen, sondern auch in den Jahresfesten, zu denen die Ackerkulte einen nicht geringen Beitrag liefern mußten. So empfängt dieser Jahwekultus nicht zum wenigsten seinen einzigartigen Charakter dadurch, daß er in eine seinem Ursprung fremde Umgebung versetzt wird. Wohl mag der alte Wüsten- und Steppengott bei seiner Wanderung in die fruchtreichen Täler des gelobten Landes von den hier heimischen Mythen und Festen vieles sich aneignen, die fremden Götter weist er um so energischer zurück, je mehr von den geistigen Führern des Volkes das Wesen jenes Stammesgottes als ein anderes, an das Volk als solches gebundenes und den Naturgöttern dieser Länder fremdes empfunden wird. Das einflußreichste aber unter den neu hinzuströmenden Elementen bleibt der an den Übergang zu der seßhaften Lebensform eng gebundene, neu entstandene Tempelkult, der einen

Priesterstand zu seiner regelmäßigen Pflege fordert. Vollends als nach dem Exil an der Stelle des alten ein neuer prachtvollerer Tempel erstanden und das Prophetentum erloschen war, da begann auch das zur Macht gelangte Priestertum nach den Vorbildern, die es in der Verbannung kennen gelernt, das Leben des einzelnen wie den Kultus des Gottes mit einer Fülle peinlich zu befolgender äußerer Normen zu umgeben. In ihnen erstarrte die angestammte Religion zu einer der Priesterherrschaft dienenden Gesetzesreligion, indes als Ersatz für die begeisternde Kraft des alten Glaubens die Bilder einer jenseitigen Welt und der von den Propheten geweissagten Zukunft des Volkes, ausgeschmückt mit der Phantastik orientalischer Mythen, auflebten. Dies konnte wiederum nicht geschehen, ohne den Monotheismus der Jahwereligion zu beeinträchtigen.

Die Religion Israels ist nicht die einzige Quelle eines solchen Monotheismus gewesen. Aber sie ist die einzige, die ihn unmittelbar aus der Volksreligion selbst entspringen ließ. Überall sonst, wo er sich gegen die widerstrebenden Motive des Mythus wie gegen die nach Befriedigung vielgestaltiger Bedürfnisse ringenden religiösen Triebe durchkämpfen mußte, in Indien wie in Griechenland, ist die Philosophie seine Geburtsstätte. In Indien ging diese aus dem brahmanischen Priestertum selbst hervor. In Griechenland waren es Männer weltlichen Standes, die der Volksreligion und ihrer mythologischen Phantastik mit strenger Kritik und mit herbem Spott entgegentraten. Darum begann die monotheistische Reform Indiens als friedliche philosophische Fortbildung der Volksreligion, die Griechenlands im Kampf gegen die letztere. Nur in Israel hat, so viel wir wissen, die Volksreligion selbst den Monotheismus hervorgebracht; und eben dies ist nur durch jenen Kampf der Kulte möglich geworden, bei dem ein in einem völlig andern Medium entstandener Gott in eine neue Umgebung versetzt wurde. Doch selbst die Philosophie Indiens und Griechenlands hat einen absoluten Monotheismus nicht erzeugt. Auch ein Aristoteles, der ihm am nächsten kommt, sah in den Gestirnen göttliche, wenngleich der höchsten Gottheit untergeordnete Wesen. Erst eine viel spätere Zeit hat hier, im Anschluß an die solche himmlische Untergötter erbarmungslos zerstörende Naturwissenschaft, das Werk vollendet, das die alte Philosophie begonnen. Mehr noch ist die Volksreligion, auch die Israels,

auf der Stufe eines bloß relativen Monotheismus stehen geblieben. Dem alten Israel galten die Götter anderer Völker ebenso als deren wirkliche Schutzmächte, wie Jahwe der Gott Israels war. Als aber unter dem Einfluß des späteren Prophetentums Jahwe schließlich zum einzigen weltbeherrschenden Gott sich erhob, da wuchsen nun um so reicher jene Unter- und Gegengötter, die Scharen der guten und der bösen Engel, an denen es von Anfang an nicht gefehlt hatte, zu einem Götterstaat aus, der dem höchsten Gott untertan war. So wiederholten sich, nur in einer die Oberherrschaft der höchsten Gottheit stärker hervorhebenden Weise, die Verhältnisse des polytheistischen Götterstaats. Darum ist der absolute Monotheismus überhaupt nur ein Erzeugnis der Philosophie. Als Volksreligion hat er nie existiert, und existiert er noch heute nicht. (Vgl. unten II, 1.)

d. Heils- und Heiligungskulte.

Nicht die neugierige Frage nach dem Warum der Erscheinungen hat, wie die landläufige Mythentheorie und die intellektualistische Vulgärpsychologie anzunehmen pflegen, die Götter geschaffen, sondern durch die Affekte der Hoffnung und Furcht, die die gemeinsame Sorge um das Gedeihen und die Zerstörung der unentbehrlichen Subsistenzmittel des Lebens begleiten, sind die harmlosen Gestalten des primitiven Mythenmärchens mit beginnender Kultur zu segnenden oder drohenden Himmelsgöttern erhoben worden, denen der gemeinsame Kult sich zuwandte. So hat der Kultus die Götter geschaffen, nicht umgekehrt. Sie werden nun als die Spender zunächst aller äußeren Lebensgüter verehrt. Gesundheit und Reichtum, die Stärke und der Erfolg des Helden, Macht und Herrschaft sind Gaben der Götter, und in jedem Unglück, das den Menschen trifft, wird ihre zürnende und strafende Gewalt erkannt. So werden die Götter zu heil- oder unheilbringenden Mächten in der weitesten Bedeutung dieser Begriffe. Ihre Kulte sind Heilskulte, die freilich fortan nach verschiedenen Richtungen sich sondern können, in denen aber doch die Gesamtheit solcher Heilszwecke zu einer Einheit vereinigt bleibt, die das ganze in ungewisser Zukunft liegende Schicksal des Menschen umfaßt. Damit geht jene äußere Angliederung weiterer Kultzwecke an die ursprünglichen Vegetationskulte in einen das ganze Leben umfassenden Götterkult über, in welchem einzelne Sonderkulte fortan als sich ergänzende Bestand-

teile eines einheitlichen religiösen Lebens verbunden bleiben. Dieser Vorgang der Verschmelzung spiegelt sich auch in den Göttern, die nun auf der einen Seite die verschiedenen im Kultus erstrebten Heilsgüter unter ihren besonderen Schutz nehmen, auf der andern aber schon in ihren Einzelpersönlichkeiten verschiedene Zwecke zu vereinigen pflegen und in dem »Götterstaat« selbst eine der menschlichen Kultgemeinschaft nachgebildete Einheit darstellen.

Indem der gemeinsame Götterkult alle Einzelkulte in sich aufnimmt, bemächtigt er sich aber auch derjenigen Kultform, deren Gegenstände ursprünglich ebenso wie die der niemals aussterbenden primitiven Zauberkulte abseits von einer größere Kreise umfassenden gemeinsamen Pflege stehen, die aber immerhin gegenüber dem individuellen Zauberbrauch durch ihre tief in das Einzelleben eingreifende Bedeutung sich auszeichnet: der Seelenkulte. Auch sie haben ja, wie wir früher sahen, in einer Entwicklung, die zum Teil der der Götterkulte parallel geht und in ihren späteren Stadien bereits von diesen beeinflußt ist, bedeutsame Umwandlungen erfahren. Urprünglich aus Zauberbräuchen hervorgegangen, die die Zurückbleibenden vor dem Dämon schützen sollen, in den sich die abgeschiedene Seele verwandelt, sind mit dem Übergang der Seelen in Schutzgeister der Geschlechter die Beschwörungen dieser schützenden Ahnengeister zu einem wirklichen Kultus geworden, der demnach von Anfang an Seelenkult und Ahnenkult zugleich ist[1]. Eine naheliegende psychologische Affinität verbindet dann diese Vorstellungen mit den Gestalten der Helden- und Heroensage und bringt sie durch diese in eine enge Verbindung mit den Göttervorstellungen, ohne daß daraus freilich an eine Entstehung dieser selbst aus dem Ahnenkultus zu denken wäre (vgl. oben S. 393). Aber auch der umgekehrte Vorgang, das Herüberwirken des Götterkultus auf jenen alten Ahnenkult, tritt zurück, solange der letztere noch ganz in dem Streben wurzelt, den Schutz jener Geister der Vorfahren zu gewinnen. Das wird anders, sobald diese objektive Seite ihre subjektive Ergänzung in dem Wunsche findet, der eigenen Seele jenseits des Todes eine Fortdauer zu sichern, die den Verzicht auf das irdische Leben vergessen läßt Hier, wo der Seelenglaube in die Jenseitsvorstellungen

[1]) Vgl. Teil II, S. 139 ff.

einmündet, nimmt nun auch der Seelenkult eine ganz und gar subjektive Richtung (S. 552 ff.). Er wendet sich nicht mehr an die Seelen Verstorbener, die nach dem Dämonenglauben in ihrem Wirken immer noch teilweise dem irdischen Leben angehören, in das sie helfend oder schädigend eingreifen können, sondern er erstrebt die Rettung der eigenen Seele des Hilfeflehenden. Diese Richtung des Seelenkults ist, wie wir bei der Entwicklung der Jenseitsvorstellungen gesehen haben, keine ursprüngliche, und sie hat je nach den besonderen Bedingungen des religiösen Lebens wieder sehr verschiedene Gestaltungen gewonnen. Aber so wenig sie jeder Zeit und jeder Form der Kultur eigen ist, so besitzt doch auch diese Subjektivierung des Seelenkults in dem Sinne Allgemeingültigkeit, daß sie unter dem Zusammentreffen gewisser Bedingungen der allgemeinen Kultur und des religiösen Lebens überall eintritt. Keinesfalls gehört sie also zu denjenigen Glaubensinhalten, bei denen eine Verbreitung von einem einzigen Punkte aus irgendwie wahrscheinlich ist. Nach der Seite der allgemeinen Kultur bezeichnet das Auftreten solcher Kulte sichtlich eine Höhe der Entwicklung, auf der eine gesteigerte Schätzung des geistigen Lebens und der durch dasselbe geschaffenen Werte um sich gegriffen hat, und wo nun, unterstützt durch eine Stimmung des Ungenügens an den äußeren Lebensgütern, diese Umwälzung eintritt. Auf religiöser Seite ist es die dieser Kulturentwicklung parallel gehende Ausbildung der Götterkulte mit ihren Rückwirkungen auf die Göttervorstellungen selbst, die hier entscheidend eingreift. Für die zentrale Stellung, die dabei die Vegetationskulte einnehmen, ist es aber bezeichnend, daß auch dieses wichtige Ereignis der Assimilation des Seelenkults durch die allgemeinen Götterkulte zu einem wesentlichen Teile an jene gebunden scheint. Der Vorgang, wie er sich in den der geschichtlichen Verfolgung einigermaßen zugänglichen Fällen darstellt, ist der folgende. Die mythologische Anschauung, in der von frühe an die beiden Vorstellungen von der Entstehung der Nährfrüchte und von dem Fortleben der Seele zusammenmünden, ist die von der »Mutter Erde«. Die Erde spendet dem Menschen, was er zu seinem Leben bedarf. Sie nimmt ihn aber auch bei der ursprünglichsten und allezeit verbreitetsten Form der Bestattung nach dem Tode in sich auf. In einer Unterwelt denkt sich daher zunächst der Volksglaube die Seelen der Verstorbenen, und in einer verbreiteten

Umkehrung dieses Gedankens läßt er den Menschen hinwiederum, ähnlich der wachsenden Frucht, aus der gleichen Mutter Erde hervorgehen. Hier liegt nun der Punkt, wo zunächst noch innerhalb des engeren Umkreises Vegetationskulte die Stellung, die in diesen die Himmelsgötter gewonnen, auf die Bilder von der Erde und den in ihr verborgenen Mächten herüberwirkt. Sind in den primitiveren Ackerkulten und ihren späten Nachwirkungen in Saat- und Erntebräuchen die Geister des Bodens innerhalb des Kreises niederer Naturdämonen verblieben, so erheben sich diese in der Vegetation unmittelbar wirksamen Mächte in dem Maße zu höherer Bedeutung, als die fortschreitende Kultur des Bodens die an ihn gebundenen zeugenden Kräfte gegenüber der zufälligen Gunst des Wetters wieder in den Vordergrund rückt. Den gesteigerten Anforderungen dieser Kulte genügen nun aber die alten Fruchtbarkeitsdämonen nicht mehr. Je mehr sie den Himmelsgöttern dieses besondere Gebiet des Kultus abnehmen, um so mehr räumen sie einer neuen Klasse von Göttern ihre Stelle, und diese bemächtigen sich dann in einem weiteren Stadium auch jener vom Götterkultus assimilierten neuen Form des Seelenkults, die in den Göttern der Erdtiefe die natürlichen Schutzmächte vorfindet. An sie wendet man sich nun vor allem auch um die Gewinnung aller der Heilsgüter, die schon in diesem Leben und dann in einem in der Zukunft erhofften Fortleben der Seele erstrebt werden.

e. Der Kultus der chthonischen Götter.

Damit sind zwei tief in die Entwicklung des religiösen Lebens eingreifende Erscheinungen gegeben. Den Himmelsgöttern tritt als eine zweite, ihnen in ihrem Wert für die wichtigsten Güter dieses und des jenseitigen Lebens gleichgeordnete oder selbst überlegene Klasse, die der chthonischen Götter zur Seite; und die Seelenkulte treten in die Reihe der Götterkulte ein, um in diesen mehr und mehr die Vorherrschaft zu gewinnen. Von diesen beiden eng aneinander geknüpften Erscheinungen führt die erste mannigfache Wechselbeziehungen zwischen den beiden so entstandenen Götterkategorien mit sich. Teils nehmen die alten Himmelsgötter Eigenschaften der chthonischen Gottheiten in sich auf, vor allem solche, die mit dem allgemeinen Heilsberuf der Götter überhaupt zusammenhängen; teils

werden die chthonischen Götter in ihrer Verbindung mit dem großen Kreis der himmlischen selbst zu Himmelsgöttern. So haben im griechischen Kultus vor allem Apollo, Hermes und der oberste der Götter, Zeus, als »Zeus chthonios« Funktionen übernommen, die sie eng mit den Unterirdischen verbinden. Demeter und Dionysos aber, die späteren Hauptträger der chthonischen Kulte, sind dem engeren Götterrat der Himmlischen zugezählt worden. In allem dem bereitet sich die Idee göttlicher Mächte vor, die im Diesseits wie in der jenseitigen Welt schrankenlos über dem Schicksal des Menschen walten.

Ein typisches Beispiel für diese wahrscheinlich allgemeingültige, wenn auch in einzelnen Zügen mannigfach abweichende Entwicklung bietet der griechische Demeterkultus. Bei Homer ist Demeter noch ganz eine Göttin der fruchtbaren Erde (Il. 14, 326). Neben ihr steht unabhängig Persephone als Herrscherin im unterirdischen Totenreich. Nur darin, daß sie eine Tochter der Demeter genannt wird, ist eine Verbindung bereits angedeutet (Od. 10, 217). Die übereinstimmende Beziehung auf unter der Erde waltende Kräfte macht dies ohne weiteres verständlich. Aber eine andere als diese rein äußerliche Bedeutung besitzt die Verbindung offenbar nicht. So sind denn auch die der Demeter geweihten eleusinischen Feste, wie man annehmen darf, ursprünglich reine Agrarkulte gewesen. Doch wie die Teilnehmer an diesen Festen frühe schon zu Kultgenossenschaften sich verbanden, so dehnten sich auch die Kultzwecke allmählich auf die verschiedensten andern Lebensgüter aus. Es ist ein Vorgang, den man sich schwerlich wesentlich anders wird denken können als analog der Bildung jener Kultverbände, die wir noch heute da und dort auf amerikanischem Boden, ebenfalls mit dem Ackerkult als ihrem Zentrum, vorfinden. Auch auf die Geschlossenheit gegen außen, das Geheimnis, das sie infolge dessen umgibt, endlich auf die Leitung durch eine den Kult nach festen Normen regelnde Priesterschaft erstreckt sich diese Ähnlichkeit. In dem griechischen Kult fand aber, der reich ausgebildeten Helden- und Göttersage entsprechend, die Vereinignng der Kultzwecke ihren Ausdruck in einer Vielheit von Göttergestalten. Sie gruppieren sich nun um Demeter als ein größerer chthonischer Götterkreis, der teils aus ehemaligen Lokal- und Berufskulten stammen mochte, die die Teilnehmer aus ihren besonderen Gebieten mitbrachten, teils aber auch, wie Plutos, der

Spender des Reichtums, unmittelbare Objektivierungen der alle Güter des Lebens umfassenden Wünsche waren. Hier folgten dann, indem die in der kultischen Handlung erstrebten Ziele auf das zukünftige Leben sich ausdehnten, die Götter des Totenreichs demselben Zuge. Ihren dichterischen Ausdruck findet diese Verbindung in der Legende vom Raub der Persephone. Sie trägt alle Merkmale einer priesterlichen Allegorie an sich. Doch im Hintergrunde der Allegorie steht unverkennbar ein der tatsächlichen religiösen Entwicklung angehöriger Vorgang: der Hinzutritt der Jenseitsvorstellungen und der an diese gebundenen Hoffnungen auf ein Fortleben der Seele zu den bis dahin auf das Gedeihen der Ernte und die Segnung mit sonstigen äußeren Glücksgütern gerichteten Kulten. Diese Erweiterung der den chthonischen Göttern geweihten Pflege läßt schließlich auch denjenigen Gott der Gefolgschaft der Demeter sich einordnen, der, von außen zugewandert, zum Teil von einer weiteren, unten noch zu besprechenden Seite her den alten Seelenkulten näher getreten war: den Dionysos.

Mehrfach ist die Frage erörtert worden, welches die Motive gewesen seien, die jene beiden Gattungen chthonischer Gottheiten, die des Erntesegens und der ihm verwandten äußeren Glücksgüter und die der jenseitigen Welt, in diese Verbindung der Kulte gebracht haben, um in ihnen dann mehr und mehr den anfänglich zurücktretenden Seelenkulten die Vorherrschaft zu lassen. In der Regel faßte man diese Beziehung als eine symbolische. Wie das Samenkorn in der Erde verschwinde, um in der neu erblühenden Frucht wiederzuerstehen, und wie der Mensch nach seinem Tod in die Erde versenkt werde, damit seine Seele wieder auferstehe, so verschwinde Persephone und kehre wieder. Der Mythus sei also hier gleichzeitig eine Versinnlichung des Wechsels der Vegetation und ein allegorisches Bild des Schicksals der menschlichen Seele. Diese symbolische Deutung jedoch, deren innere Unwahrscheinlichkeit E. Rohde mit Recht betont hat[1]), scheitert, wenn sie eine Deutung der Verbindung der Kulte sein soll, schon daran, daß die Legende vom Raub der Persephone sicherlich später ist, als jene ihr vorausgegangene Verschmelzung der beiden chthonischen Kulte in den eleusinischen

[1]) E. Rohde, Psyche³, I, S. 290 ff.

Mysterien. Die Legende ist ja selbst nur ein allegorisches Bild dieser Verschmelzung. Mag also immerhin der Gedanke an eine solche Symbolik bei ihrer Erdichtung mitgespielt haben, der Entstehung der Kulte und ihrer späteren Vereinigung liegt er gewiß ebenso fern, wie eine willkürliche Symbolik dem Mythus überhaupt fernliegt. Auch hier kann vielmehr die treibende Kraft der Entwicklung nur in der natürlichen Assoziation der in beiden ursprünglich unabhängigen Kulten entstandenen Götter und in der Ausdehnung der im Kultus erstrebten Heilsgüter auf das übersinnliche, jenseitige Leben gesehen werden.

Mit der aus der gleichen Anschauung entsprungenen Einordnung des Dionysos Jakchos unter die Götter der eleusinischen Feste, der die spätere Dichtung ebenfalls ein mythologisches Substrat zu geben suchte, indem sie diesen Gott zu einem Sohne der Persephone machte, tritt aber noch ein weiteres Motiv dieser Kulte hervor, das mächtiger als die äußere Verbindung der chthonischen Gottheiten auf die Assimilation der Seelen- und Jenseitsvorstellungen durch die Vegetationskulte gewirkt hat. Es ist das Motiv der Ekstase mit allen ihren früher geschilderten Begleiterscheinungen der Vision und Mantik, in denen sich die natürlichen Einflüsse des Traumes auf die Seelenvorstellungen zu einer das Bewußtsein völlig gefangen nehmenden Höhe steigern[1]. So bezeichnet denn die Verbindung, in die nach dem Zeugnis der Kultgeschichte aller Zeiten und Länder vor allen andern die Vegetationskulte und Sonnenwendfeste mit Äußerungen ekstatischer, sinnbetäubender Freude und ausgelassenen, die Tätigkeit der Fruchtbarkeitsdämonen nachahmenden Tänzen treten, eine folgenreiche Erweiterung dieser ursprünglich ganz den äußeren Glücksgütern zugewandten Kulte. Indem jene ersten Kultzwecke durch ihre eigenen Wirkungen zurückgedrängt werden, machen sie neuen Platz, die aus der Steigerung der seelischen Zustände selbst entspringen. Schwerlich gibt es eine völkerpsychologische Erscheinung, in der das allen Wechsel der Gemütsbewegungen beherrschende Kontrastgesetz von so tief eingreifender Bedeutung wäre wie hier. Jene Rückwirkung der die äußerste Freude an der Natur und den von ihr gespendeten Gaben ausdrückenden Kultzeremonien auf die Affekte der

[1]) Vgl. Teil II, S. 94 ff.

Hoffnung und Furcht, die sich in der Ekstase der jenseits der Schranken des Leibes weilenden Seele zuwenden, bezeichnet in der Tat einen der wichtigsten Wendepunkte in der gesamten religiösen Entwicklung. Zugleich wird hier die auf den ersten Blick fast befremdend erscheinende Tatsache, daß gerade die Vegetationskulte die Ursprungsstätten der höheren, den geistigen und über das irdische Leben hinausreichenden Heilsgütern zugewandten religiösen Kulte sind, psychologisch verständlich. Dieser Rückwirkung gegenüber sinkt die äußere Verbindung der chthonischen Götter des Diesseits und Jenseits zu einem verhältnismäßig nebensächlichen Motiv herab. In dem Einfluß der ekstatischen Elemente der Kultfeier steigert aber jeder Teil den andern. Der die Vegetationsgeister nachahmende orgiastische Tanz wird gesteigert durch die die wiederkehrende Sonne darstellenden Feuerzeremonien; und die erregende Wirkung dieser verstärkt sich in der wilden Bewegung des Tanzes. Wie bei den amerikanischen Kulten der Tabak, so bot bei den griechischen Dionysosfesten der Wein, dessen Pflege dem Gott vor andern Erzeugnissen des Feldes zugeteilt wurde, den Zügen der trunkenen Mänaden und Bakchen ein weiteres Steigerungsmittel. Der Taumel der äußersten Ekstase aber, der sich von der Raserei des Tobsüchtigen nicht mehr unterscheidet, geht schließlich in einen unwiderstehlichen Zerstörungstrieb über. Die Handlungen des sonst gewohnten Opferbrauchs überstürzen sich: die lebenden Opfertiere werden zerrissen. In dem Genuß ihres rohen Fleisches und Blutes befriedigt die Horde der rasenden Bakchanten, vor allem der Frauen, deren größere Affekterregbarkeit sie bei diesen Kulten eine hervorragende Rolle spielen läßt, ihren Trieb, dem Gotte sich hinzugeben, indem sie in dem ihn vertretenden Tier den Gott selber verzehren. Hier tritt nun noch ein letztes, in dieser Verkettung der seelischen Erregungen nicht minder naturnotwendig aus den vorigen entspringendes Motiv hervor: die in der Vereinigung mit dem Gott erreichte Vergöttlichung des eigenen Seins. Damit verwandeln sich erst recht die Eingebungen der Vision in Bilder des übersinnlichen Daseins, zu dem die Seele bestimmt ist. Hier pflegt dann aber auch die Ekstase die Grenze zu finden, wo sie in den apathischen Zustand zurücksinkt, der unausbleiblich solcher übermäßigen Erregung folgt. Aber das in der Ekstase erlebte Gefühl der eigenen Erhebung zur Gottheit wird fest-

gehalten, und es gibt nun auch außerhalb solcher schwärmenden Festzüge den Kulthandlungen einen wesentlichen Teil ihres Inhalts. Auch hier hat dann die Legende den aus den ekstatischen Szenen der Vegetationskulte erwachsenen und ihnen schließlich entwachsenen Heilskult in einem Mythus veranschaulicht. Die Titanen stellen auf Anstiften der Hera dem jugendlichen Gotte nach, der sich ihnen in wechselnden Tierverwandlungen entzieht, zuletzt aber in der Gestalt eines Stiers überwältigt wird. Sie zerreißen ihn in Stücke, die sie verschlingen. Nur das Herz wird von Athene gerettet, die es dem Zeus überbringt. Dieser verschluckt es, damit aus ihm ein neuer Dionysos wieder auflebe. Auch diese Erzählung trägt, gleich der Demeterlegende, durchaus das Gepräge einer priesterlichen Allegorie. Indem diese wahrscheinlich im Kreise orphischer Sekten entstandene Allegorie zugleich die ekstatischen Handlungen des Kultus schildert, überträgt sie aber die Kulthandlungen in Erlebnisse des Gottes selbst. Das Schicksal des Gottes, dessen Seele die Legende nach uraltem Seelenglauben in seinem Herzen verborgen sein läßt, ist vorbildlich für das Schicksal der menschlichen Seele, die, ebenso wie der Gott, nach dem Tode als ein neuer, unsterblicher Mensch wiedergeboren wird. Damit erhebt sich diese Legende über die Grenzen einer gewöhnlichen Allegorie: sie wird zu einer mythologischen Motivierung der Opferhandlung in der Umgestaltung, die sie im Dienste des neuen Seelenkultus erfahren hat. Das Essen vom Fleisch des den Gott vertretenden Opfertiers erfüllt den Mysten selbst mit der göttlichen Kraft, die ihn den Tod überwinden läßt. Darum kann man sich wohl die Legende vom Dionysos Zagreus als einen Teil der Liturgie denken, die in den orphischen Mysterienkulten die Zeremonie des Essens vom Fleisch des Opfers begleitete. Die Legende selbst spielt so auf die Erlösernatur des Gottes an, die das leitende Motiv dieses Kultus bildet. Darin liegt zugleich ein Zeugnis dafür, daß in den Dionysoskulten der alte Vegetationskult ganz in dem Seelen- und Jenseitskult aufgegangen war. Gleichwohl wird man daraus nicht schließen dürfen, jene seien von Anfang an orgiastische Seelenkulte gewesen, die umgekehrt erst später Bestandteile eines Vegetationskultes in sich aufnahmen[1]). Einer solchen Umkehrung

---

[1]) So im wesentlichen Rohde, Psyche, II³, S. 103 ff.

widerspricht nicht nur der allgemeine und insbesondere auch in den der thrakischen Heimat des Dionysoskultes benachbarten Gebieten, z. B. in dem phrygischen Kybelekult, wiederkehrende Zusammenhang, sondern auch der bei primitiveren Völkern noch deutlich in seinen Anfangsstadien zu beobachtende Ursprung der mantischen Seelenkulte aus den orgiastischen Zeremonien der Vegetationskulte.

Indem von frühe an die Vegetationskulte mit den Jahresfesten, vor allem mit den Sonnenwendfeiern verschmolzen, wirkte nun aber auch diese Verbindung der himmlischen mit den irdischen Naturerscheinungen auf die aus jenen Festen erwachsenen höheren Seelenkulte ein. Deutlich hängt damit der schon oben geschilderte Übergang des künftigen Aufenthaltsortes der Seelen aus einem Land unter der Erde in eine himmlische Wohnstatt zusammen (vgl. oben S. 576). Aber früher noch als dieser zumeist verhältnismäßig spät erfolgte Übergang wirkt die in den Vegetationskulten eingetretene Unterordnung der irdischen unter die himmlischen Mächte bei diesen Weiterbildungen zu einem neuen Seelenkult in der Natur der Gottheiten nach, die nunmehr die führende Rolle übernehmen. Wohl können auch hier, vornehmlich wenn in der entstandenen Verbindung die Agrarkulte erhalten bleiben und die Hadesvorstellungen noch einen entscheidenden Einfluß ausüben, die Götter ihren chthonischen Charakter bewahren. So im griechischen Kultus vor allen Demeter, die trotz ihrer Aufnahme in den Kreis der Himmlischen ihr Wesen als Erdgöttin beibehalten hat. Auch läßt sich nicht verkennen, daß eine nach dieser Richtung gehende Tendenz im Anschluß an die nie ganz erlöschenden Vorstellungen von der Erde als der Urmutter alles Lebendigen immer wieder zum Durchbruch gelangt. Nachdem sich die persönlichen Götter, deren der Kultus bedarf, von der Erde losgelöst, wirkt sie lange noch darin nach, daß weibliche, mütterliche Gottheiten als Trägerinnen der Vegetationskulte wie der aus ihnen erwachsenen Seelenkulte gedacht werden. So die Demeter selbst und in späthellenistischer Zeit die große Göttermutter im Attiskult. Die Attislegende erinnert, abgesehen von den an die phrygischen Fruchtbarkeitskulte anknüpfenden sexuellen Motiven, stark an die Dionysos-Zagreuslegende, wie denn auch die orgiastischen Bräuche den Dionysosfeiern verwandt sind. Als ein spezifisches, übrigens den Übergang der Opferkulte in ekstatische Formen auch sonst be-

gleitendes Moment treten dabei nur die Selbstverstümmelungen der rasenden Kultgenossen hervor[1]. Doch eine solche Entwicklung ist wohl nur da möglich, wo fortan die irdischen Motive der Vegetationskulte neben den himmlischen, besonders den vom Sonnenlauf ausgehenden ihre alte Macht bewahrt haben. Sobald dagegen, wie dies wahrscheinlich die regelmäßige Entwicklung ist, die letzteren die Oberhand gewinnen, übernehmen nun die Himmelsgötter, allen voran die in der Sonne verkörpert gedachte Gottheit, die leitende Stellung in dem zum Heilskult sich erweiternden Vegetationskult. So nehmen unter den Götterbildern, mit denen bei den Kultfesten der Puebloländer die Festplätze geschmückt werden, noch heute die der Sonnengötter die oberste Stellung ein, und in den großen Kulturländern der Neuen Welt, Mexiko und Peru, hat sich, wie die Überlieferungen zeigen, der in beiden Gebieten herrschende Sonnenkult wesentlich aus den Vegetations- und Heilskulten entwickelt, oder vielmehr, er fällt in seinen Grundbestandteilen mit ihnen zusammen. Denn auch hier hat nicht der Gott den Kult, sondern der Kult den Gott geschaffen, indem er die unbestimmt fluktuierenden Vorstellungen des Himmelsmärchens in eine feste Beziehung zu den Bedürfnissen des menschlichen Lebens brachte. Nicht anders hat in den großen Kulturreichen der Alten Welt in erster Linie der Sonnengott die Bedeutung eines Heilsgottes. So der babylonische Marduk, der ägyptische Osiris, der persische Mithras. Vornehmlich die Osiris- und die Mithraslegende zeigen dabei eine überraschende Verwandtschaft mit dem Dionysosmythus. Ob Dionysos selbst dereinst neben seiner Stellung als Vegetations- und Heilsgott die Naturbedeutung eines Sonnengottes besessen hat, ist freilich unsicher; jedenfalls hat bei ihm der Kultur- und Heilsgott frühe schon solche Vorstellungen zurückgedrängt. Nicht minder gilt das von dem nordischen Balder, dessen Legende ihn in erster Linie zum Vegetationsgott stempelt, während die Beziehung zur Sage von der Götterdämmerung und Welterneuerung, in die ihn die nordische Dichtung bringt, in ihrer Deutung zweifelhaft bleibt, da hier möglicherweise erst der nicht auszuschließende christliche Einfluß die

[1]) Hugo Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, 1903, bes. S. 123 ff. Vgl. auch die höchst charakteristische Rede Kaiser Julians auf die Göttermutter, G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians, 1907, S. 152 ff.

Sage zu der eigentümlichen Form einer kosmogonischen Heilslegende umgestaltet hat. Ganz lösen sich vollends die Gestalten der Heilsgötter von diesen ihnen in ihrem Ursprung anhaftenden Verbindungen mit dem Naturmythus da, wo der Heilsgott selbst nicht aus einem Naturgott hervorgeht, sondern ein zum Gott erhobener Mensch ist. Schon die Osiris- und die Mithraslegende nähern sich dieser Grenze, indem sie den Gott menschlichem Tun und Leiden nahe bringen und vor allem den seinem Wesen nach Unsterblichen das Loos des Todes mit dem Menschen teilen lassen. Überschritten wird aber die Grenze endgültig, wenn nicht der Gott zum Menschen herabsteigt, sondern umgekehrt ein Mensch, dessen geschichtliche Wirklichkeit feststeht, zum Gott erhoben wird. Das ist der große Schritt, den die beiden größten Kulturreligionen der Alten Welt, der Buddhismus und das Christentum, getan haben. In ihnen erst hat sich der Heilskultus von der Verbindung mit dem Naturmythus völlig gelöst.

Mit diesem letzten Schritt vollendet sich eine Entwicklung, die in ihrem Beginn bis in die ersten Anfänge der Heilskulte zurückreicht. Der Heilskult wird zum Heiligungskult, und dieser, zunächst nur als ein allmählich hinzutretendes Nebenmotiv jenen begleitend, wird mehr und mehr zum Hauptzweck desselben. Auch das ist wieder eine der folgenreichsten Bedeutungswandlungen in der Geschichte des religiösen Lebens. Es wiederholt sich in ihr noch einmal auf einer höheren Stufe jener Übergang eines ursprünglich rein objektiven in einen ganz und gar subjektiv werdenden Kultzweck, der uns in einer andern Form bereits bei der Fortbildung der Vegetationskulte zu den Heilskulten begegnet ist. Auch der Heilskult ist zunächst nach außen gerichtet. Äußere Güter will er gewinnen, und die Kulthandlungen, die dieses Ziel zu erreichen streben, besitzen ebenfalls nur vermöge der äußeren Form ihrer Ausübung, auf deren peinliche Befolgung daher vor allem die Kultvorschriften gerichtet sind, ihren kultischen Wert. Darin gleicht er noch ganz dem vorangehenden primitiven Zauberkult. Der Erfolg haftet an der äußeren Handlung selbst, gleichültig wie und von wem sie ausgeführt wird. Mit der Erweiterung der Kultzwecke ändert sich das. Mögen auch die erstrebten Güter immer noch äußere bleiben, schon der Vorzug, den im gemeinsamen Kult der einzelne vor

andern genießt, die größere Huld der Gottheit, die er zu gewinnen strebt, bietet Anlaß genug, daß sich der Kampf der Interessen, der den täglichen Verkehr beherrscht, auf den Kultus überträgt und auch in ihm um so stärker hervortritt, je mehr sich die eintretende Organisation desselben stets innerhalb einer gewissen Nachbildung der äußeren Gesellschaftsordnung bewegt. Dieser Vorgang findet seinen sprechenden Ausdruck in einer Erscheinung, die in ihrer innerhalb der verschiedensten Länder und Zeiten unabhängigen Verbreitung deutlich wiederum auf einen allgemeinen, von Übertragungen und Kultwanderungen unabhängigen Ursprung hinweist. Sie besteht in der Bildung engerer Kultgenossenschaften, die, unabhängig von den Gruppen der bürgerlichen Gesellschaft, ihre spezifische Ausprägung durch die verschiedene Einweihung in gewisse Kultgeheimnisse gewinnen, deren sich die Kultgenossen je nach ihrer Zugehörigkeit zu bestimmten Ordensgraden rühmen können. Solche bald mehr bald weniger von dem Zauber des Geheimnisses umgebene Kultgenossenschaften begegnen uns schon in den sogenannten Medizingesellschaften der amerikanischen Halbkulturvölker, dann ausgebildeter in den Vereinigungen der griechischen und orientalischen Mysterienkulte. In veränderter und teilweise des Geheimnisses entkleideter Form reichen sie noch in die Ordensgrade des Klerus und der Kongregationen der katholischen Kirche herein; ja sie kehren selbst in gewissen weltlichen Gesellschaften wieder, die sich dann abermals mit Vorliebe in den Schleier des Geheimnisses hüllen. Haben auch hier überall geschichtliche Einflüsse und Wechselwirkungen nicht gefehlt, so waltet doch über dieser ganzen Erscheinung eine unverkennbare psychologische Gesetzmäßigkeit. Sind es zunächst auch hier, wie wir annehmen dürfen, äußere Bedingungen, die der Erscheinung zugrunde liegen, so wandeln sich doch unvermeidlich diese allmählich in innere Motive um, die mit den Heilszwecken selbst mehr und mehr eine geistige Richtung gewinnen und so für die erfolgreiche Ausführung der kultischen Handlung auf die Eigenschaften des Handelnden den Hauptwert legen lassen. Hat sich dieser ursprünglich dadurch einen Vorrang zu erringen gesucht, daß er sich der magischen Hilfsmittel zur Erringung der göttlichen Hilfe kundiger wußte als andere, so erwächst nun daraus das Streben, jenen Vorzug durch besondere, darauf gerichtete Kulthand-

lungen sich anzueignen. So beginnt sich der Kult selbst in zwei Bestandteile zu sondern, die dann freilich in der Ausführung so innig verwachsen sind, daß im allgemeinen jeder Akt beiden Zwecken, dem objektiven und dem subjektiven zugleich dient. Die Kulthandlung soll vor allem ihrem Vollbringer die Eigenschaften verleihen, die ihr den äußeren Erfolg sichern. So rückt schon in einem Stadium, in dem sich der Kult noch ganz in der Region der äußeren Heilsgüter bewegt, jener vorbereitende Zweck immerhin zeitlich an die erste Stelle. In dem Maße aber, als die erstrebten Zwecke geistige Güter sind, die teils dem wirklichen Leben angehören, teils in idealer Vollkommenheit in das Jenseits verlegt werden, erringt nun diese subjektive Seite der Kulthandlung auch ihrem inneren Werte nach den Vorrang. So wird die eigene Heiligung zu dem Mittel, das Heil der Seele zu sichern. Mit dem Heilskult verbindet sich daher untrennbar der Heiligungskult, und beide verschmelzen zu einer Einheit, in der sich die Heiligung schließlich zum Selbstzweck erheben kann, so daß der Heilszweck nur noch als ein letzter egoistischer Erdenrest dem höchsten Gut der Heiligung der Persönlichkeit anhaftet. In so weiter Ferne auch dieses letzte Ziel noch erscheinen mag, es kündet sich frühe schon in der fortschreitenden Vergeistigung der Heilszwecke und vor allem in den Veränderungen an, die die Kultushandlungen selbst bei ihrer Entwicklung erfahren. Diese Veränderungen treffen weniger die äußeren Erscheinungen, die von den frühesten Anfängen eines gemeinsamen Götterkultus, ja zum Teil über diesen hinaus vom primitiven Dämonenkult an in ihren Grundformen dieselben bleiben. Um so tiefer eingreifend ist der Bedeutungswandel, den sie erfahren, und in dem sich vor allem andern die ungeheure Tragweite zu erkennen gibt, die das Prinzip der Heterogonie der Zwecke für die religiöse Entwicklung besitzt.

3. Die Kulthandlungen.

a. Das Gebet. Allgemeine Charakteristik der Gebetsformen.

Drei Formen äußerer Betätigung seelischer Erregungen sind es, die uns in den Kulthandlungen aller Völker, Zeiten und Kulturstufen begegnen. Zu ihrer Bezeichnung wählen wir zweckmäßig Namen, die wenn sie auch an sich bereits gewissen Höhepunkten der Entwick-

lung entsprechen, doch gerade darum diese selbst deutlich in ihre Hauptrichtungen zerlegen. In diesem Sinne scheiden wir die allgemeinen Kultushandllungen in das Gebet, die Opferhandlungen und die Heiligungszeremonien. Psychologisch lassen sie sich dahin kennzeichnen, daß das Gebet im weitesten Sinne alle Ausdrucksbewegungen in Worten umfaßt, die auf die Hilfe übermenschlicher Mächte gerichtet sind, während unter Opfer die Handlungen verstanden werden, durch deren objektive Wirkungen ein Einfluß auf Dämonen oder Götter erstrebt wird, und endlich der Begriff der Heiligungszeremonien diejenigen Handlungen in sich schließt, die eine subjektive Wirkung auf den Handelnden selbst im Sinne eines ihm heilsamen, für den Kultzweck ersprießlichen Einflusses zum Ziele haben. Ergänzen sich demnach das Opfer und die Heiligungszeremonie darin, daß jenes an sich objektiv, diese subjektiv gerichtet ist, so steht das Gebet insofern in der Mitte, als es je nach seiner besonderen Form dem einen oder dem andern Zweck dienen oder auch beide in sich vereinigen kann. Wie zwischen den verschiedenen Formen des Gebets, so sind übrigens auch bei dem Opfer und den Heiligungszeremonien mannigfache Übergänge und Verbindungen möglich, und die Hauptformen selbst pflegen sich in der konkreten Erscheinung zu komplexen Kulthandlungen zu vereinigen. Da uns alle hier in Frage kommenden Erscheinungen, die einfachen Gebets-, Opfer- und Heiligungshandlungen ebenso wie ihre Verbindungen, im einzelnen zumeist schon bei den Seelenvorstellungen begegnet sind, so werden wir uns an dieser Stelle wiederum mit einer zusammenfassenden Übersicht begnügen dürfen, die nach den Gesichtspunkten der religiösen Entwicklung orientiert ist.

Hier tritt uns nun bei dem Gebet, dieser allgemeinsten und dauerndsten Kulthandlung, die darum auch ebensowohl selbständig vorkommen, wie jede der andern Formen begleiten kann, eine Vierzahl von Unterformen entgegen: die Beschwörung, das Bitt- und Dankgebet, das Bußgebet und die Lobpreisung. Sie bilden in der angegebenen Folge eine aufsteigende Entwicklung, die, wie so manche andere ähnlicher Art, die Eigentümlichkeit besitzt, daß die primitiveren Formen in die folgenden hinüberreichen, dabei aber zugleich charakteristische Veränderungen erfahren. Solche werden

namentlich dadurch herbeigeführt, daß die niedrigere Form Elemente der höheren in sich aufnimmt oder bei noch weiterem Fortschritt selbst nur noch in einzelnen Bruchstücken oder Anklängen in dieser erhalten bleibt. Damit hängt es zusammen, daß uns zwar die erstere unter gewissen Kult- und Kulturbedingungen für sich allein begegnet, daß dies aber für die letztere niemals zutrifft. Hier führt vielmehr die Mischung mit andern Bestandteilen häufig über die Grenzen des reinen Gebets hinaus, um in lyrische und epische Dichtungsformen überzugehen. So bildet die reine Beschwörung nicht bloß bei den primitiven Zauber- und Dämonenkulten vieler Naturvölker eine alleinherrschende Rolle, sondern sie ist auch in den Rudimenten jenes Kultus im Aberglauben aller Zeiten und Völker in der gleichen Isolierung noch fortwährend zu finden. Auch fällt das Bittgebet in seinen eindringlichsten Steigerungen nicht selten wenigstens in der äußeren Form in die Beschwörung zurück, wenn dabei auch der Bedeutungsinhalt unter der Wirkung der Bittstimmung verschoben sein mag. Verhältnismäßig am reinsten pflegt noch das Bittgebet selbst erhalten zu bleiben, das der ganzen Gattung dieser verbalen Kulthandlungen den Namen gegeben hat. Denn Gebet und Bitte sind auf religiösem Gebiet synonyme Begriffe, insofern das Wesen des Gebets im engeren Sinne eben darin besteht, daß es eine Bitte an die Gottheit richtet. Da nun alle in Worten sich betätigenden Kulthandlungen das gleiche Motiv des Wunsches enthalten, das nur in dem Bittgebet seinen adäquatesten Ausdruck findet, so ist dieses, sobald es einmal aus der primitiveren Zauberbeschwörung heraus entstanden, diejenige Form, die fortan auch alle weiteren zu begleiten pflegt, und die zurückbleibt, wenn diese verschwunden sind. Die Grenze zwischen Beschwörung und Gebet fällt aber im wesentlichen mit der zwischen Dämonen- und Götterkultus zusammen. Der Dämon wird beschworen, um durch das Zauberwort seinen Willen dem eigenen Willen zu fügen. Zum Gott wird gebetet, weil er Zauber ausübt, selbst jedoch der Macht desselben im allgemeinen entwachsen ist. Wo die Beschwörung dem Gebete sich beimengt oder gar an seine Stelle tritt, da ist daher dies ein Zeichen, daß der Dämonenkult auch aus dem Götterkult noch nicht ganz verschwunden ist. Mit dem Bittgebet hängt endlich das Dankgebet auf das engste zusammen. Schon äußerlich zeigt sich dies darin, daß beide in der

Häufigkeit ihres Vorkommens einander parallel gehen. Auch psychologisch ist ja der Dank die Ergänzung der Bitte. Sobald diese erfüllt wird, folgt in der natürlichen Reaktion der Gefühle der Dank. Gerade infolge dieser Beziehung kann aber auch der Dank teilweise vorausgenommen und so das Dank- mit dem Bittgebet zu einer Einheit vereinigt werden, indes ebenso beide, und unter ihnen zunächst wieder das Dankgebet, zur Lobpreisung in nächster Affinität stehen.

Vielseitiger noch sind die Beziehungen des Bußgebets, das aus dem Bittgebet entpringt, sobald einerseits das Bewußtsein der subjektiven Verpflichtung gegen die Gottheit lebendig wird, anderseits äußere Bedrängnisse, sei es die eigene Not des Betenden, seien es größere, die staatliche oder religiöse Gemeinschaft treffende Unglücksfälle, das Gemüt bedrücken. Der wesentliche religiöse Fortschritt des Bußgebets, gegenüber dem neben ihm bestehen bleibenden und fortan die allgemeinere Stellung bewahrenden Bitt- und Dankgebet, liegt in dem Schuldbewußtsein, aus dem es entspringt, und zu dem hier der Schicksalswechsel, an den es meist gebunden ist, nur eine äußere Entstehungsbedingung bildet, die schlummernde Motive weckt und eine steigernde Wirkung auf sie ausübt. So sehr aber auch in dem weiteren Vorkommen des Bußgebets solche äußere Anlässe immer wieder hervortreten, so kann es von einer bestimmten Stufe religiöser Entwicklung an, die freilich durch die Wucht äußerer Ereignisse beschleunigt wird, doch auch ohne diese Anlässe, als reiner Ausdruck des Heilsbedürfnisses hervortreten. In dieser ganz und gar subjektiv gewordenen Motivierung bildet es dann einen wesentlichen Bestandteil der Erscheinungen, in denen sich der Übergang des Heilskultes zum Heiligungskult zu erkennen gibt. Die Buße und im Zusammenhang mit andern Bußhandlungen vor allem auch das Bußgebet erscheint nun als ein wichtiges Hilfsmittel solcher Heiligung. Es reicht, indem es in erster Linie eine Entlastung des eigenen Gemüts darstellt, in lyrische Formen der Dichtung hinüber, die ihm hierin verwandt sind. Insbesondere steht ihm das Klagelied als lyrischer Ausdruck der Bußstimmung nahe.

Einen Kontrast und durch diesen Kontrast zugleich eine psychologische Ergänzung zu dem Bußgebet bildet die Lobpreisung. Sie bezeichnet die höchste Stufe des Götterkultes. Die egoistischen Motive, die am rohesten aus der Beschwörung, aber auch noch

aus dem Bitt- und Dankgebet herauszuhören sind, und die selbst beim Bußgebet in seiner Beziehung zur Reinigung und Heiligung der eigenen Seele anklingen, sie sind in der Lobpreisung ganz zurückgedrängt. In der staunenden Bewunderung und Verehrung der Erhabenheit des Gottes vergißt hier, wo immer die Lobpreisung das einzige Thema der Anrufung bildet, der Betende die eigenen Bedürfnisse und Bedrängnisse. Eben darin ist diese Form der direkte Gegensatz zum Bußgebet. Der niedergedrückten, schuldbewußten Stimmung, die sich in diesem Luft macht, steht jene als jubelnde Erhebung der Seele zum Ruhm göttlicher Machtfülle gegenüber. Der vorherrschende Inhalt des Bußgebets bleibt daher das heilsbedürftige Subjekt, der der Lobpreisung ist der völlig objektiv gewordene Inbegriff alles Heils, die Gottheit selbst. Wie darum dem Bußgebet als dichterische Form die lyrische des Klagelieds zur Seite steht, so ist es der lyrisch-epische Hymnus, der der Lobpreisung die ihr adäquate dichterische Gestalt gibt. In dem Hymnus geht, wie die hierhergehörigen Beispiele religiöser Dichtung aller Zeiten und Völker lehren, die lyrische Stimmung mit innerer Notwendigkeit ganz oder teilweise in die epische Schilderung der Taten des Gottes über, — ein äußeres Zeichen eben jener objektiven Richtung, die die Lobpreisung im Gegensatz zum Bußgebet nimmt. Die Naturschilderungen, die, so lange der Naturmythus den Göttern noch ihre Naturbedeutung bewahrt hat, hier mit eingreifen, und die, von der visionären Ekstase unterstützt, am meisten in den Sonnenkulten der Alten und der Neuen Welt hervortreten, werden um so mehr durch diese epischen Elemente auch in dem Götterhymnus zurückgedrängt, je mehr unter dem Herüberwirken der Helden- auf die Göttersage die Götter vermenschlicht worden sind. Nunmehr findet der Dichter in den Taten der Götter das wirksamste Mittel ihrer Glorifizierung, wie ja auch beim Helden nicht, wie in den Dämonenschilderungen des Naturmythus, die furchtbare oder groteske Gestalt, sondern die Größe seiner Taten Staunen und Bewunderung erregt. Ein sprechendes Zeugnis dafür bilden die griechischen Kulthymnen, wie sie uns in der Sammlung der sogenannten homerischen Hymnen und zum Teil in sichtlichen Nachbildungen in manchen Chorgesängen der Tragödie erhalten sind. Freilich zeigt sich dabei gerade an den eigentlichen Hymnen in solchen Fällen, wo sie nicht, wie im Chorlied der Tra-

gödie, bereits außerhalb des eigentlichen Kultgebrauchs stehen, sondern in ihrer ursprünglichen Form erhalten blieben, daß die reine Lobpreisung hier kaum jemals vorkommt. Wo sie dem religiösen Kultus selbst angehören, da pflegen sie sich vielmehr stets mit dem Bittgebet zu verbinden. In dieser Verbindung entsprechen sie dann erst vollkommen der Mischung der Motive, die vor allem den höheren Kulthandlungen eigen ist. Zuerst sucht der Betende die Götter seinen Wünschen gnädig zu stimmen. Dann trägt er diese Wünsche im eigentlichen Gebet den Göttern vor.

b. Die psychologische Entwicklung der Gebetsformen.

Für die Ausgangsform der oben in ihren allgemeinen Umrissen skizzierten Entwicklung der Gebetskulte, die Dämonen- und Götterbeschwörung, bieten sich uns, der doppelten Erscheinungsweise dieser primitiven Gebetshandlung entsprechend, zweierlei Zeugnisse: solche, die dem vorreligiösen Kultus in der früher (S. 597) bezeichneten Bedeutung des Wortes angehören, und andere, die als Überlebnisse solcher Zauberkulte oder als Rückfälle in dieselben in dem späteren religiösen Kult vorkommen. Wie der Jubel- und der Schmerzensruf die Ausdruckslaute sind, die den Äußerungen der Gemütsbewegung im Liede vorangehen und sich ihnen bei gesteigertem Affekt immer noch gelegentlich beimischen, so ist die Beschwörung die Vorstufe des Bittgebetes, das sich im Drang der die Seele erfüllenden Wünsche momentan wieder mit der Beschwörung vermischen kann. Immerhin ist dieses Gleichnis in einem Punkt unvollständig. Es bringt den psychologischen Gegensatz der Beschwörung zum eigentlichen Gebet, auf dem der vorreligiöse Charakter des einen und der religiöse des andern beruht, nicht zur Geltung. Die Beschwörung will selbst als Zauber wirken. Das Gebet erfleht die Hilfe der Götter bei den Erlebnissen und Handlungen des Betenden. Oder, auf einer höheren Stufe fleht dieser zur Gottheit um das Heil seiner Seele im Diesseits und Jenseits. Hier hat sich also jener Zauber in einen Wunsch verwandelt, der unter dem Einflusse des Glaubens an eine göttliche Weltlenkung zur Bitte an die Gottheit wird. So fällt die Grenze zwischen Beschwörung und Bittgebet genau mit der zwischen Dämonenglaube und Götterglaube zusammen. Die Beschwörung bleibt die natürliche Äußerung eines primitiven Zauberkultes, das Bittgebet

ist die einfachste Betätigung des Götterkultus. Dies gilt ebenso da, wo sie sich noch als die alleinherrschende Form findet, bei den primitiven Naturvölkern, wie dort, wo sie neben einem ausgebildeten Götterkult erhalten geblieben ist. Ausgeprägte Beispiele letzterer Art bieten vor allem die babylonischen Beschwörungstexte[1]). Sie sind durchweg an Dämonen, nicht an Götter gerichtet, während umgekehrt die Götteranrufungen den Charakter von Bittgebeten besitzen. Nicht anders verhält es sich in der indischen und eranischen Religion. Nur sind hier, wie bei den meisten Kulturvölkern, diese primitiven Äußerungen des Volksglaubens zumeist nicht aufbewahrt, oder sie treten nur an einzelnen, ausdrücklich gegen die bösen Dämonen gerichteten Stellen sonstiger Gebete hervor[2]).

In allen diesen Fällen sind es zwei Eigenschaften, die die Beschwörung in formaler Beziehung auszeichnen: die imperative Form und die Steigerung durch Wiederholung. »Herbei ihr regnenden Wolken, herbei!« ruft in eintöniger Wiederholung der Regenpriester der Indianer. »Hinweg von der Wohnung, von dem Dorfe, von der Burg!« lauten die in das Gebetsritual des Avesta eingestreuten Formeln gegen die Dämonen, und die Anweisung ist ihnen beigefügt, die Worte je dreimal zu sprechen (Vend. X, 17 ff. u. a.). Neben solchen ihren Zweck direkt andeutenden Imperativen treten nun aber, wo der Dämonenglaube neben dem religiösen Kult fortbesteht oder sich mit ihm mischt, mannigfache Übertragungen aus diesem hinzu. Dahin gehört in erster Linie die Verwendung von Götternamen, dann allgemeiner die von Gebetsformeln und Gebetsworten. Diese Anleihe, die die Beschwörung bei dem Gebet macht — denn auch den Götternamen darf man in diesem Fall als ein Gebetswort betrachten — hat wohl ihren Ursprung darin, daß die Gottheit zur Hilfe gegen unheilbringende Dämonen angerufen wird. Daher im Avesta, offenbar begünstigt durch den auch das Gebetsritual beherrschenden Dualismus,

---

[1]) Über Zauberbeschwörungen amerikanischer Kultgesellschaften vgl. Teil I, S. 321 f. (2. Aufl. III, S. 338). Über babylonische Zaubertexte Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, I, S. 273 ff. Eine kurze Übersicht mit Beispielen gibt O. Weber, Literatur der Babylonier, S. 147 ff.

[2]) So z. B. Avesta, Vend. X, 11 ff., XXI, 1 ff. (Spiegel). Über Vedische Beschwörungsformeln vgl. A. Hillebrandt, Ritualliteratur, Vedische Opfer und Zauber, 1897, S. 169 ff.

der Göttername oft unmittelbar den Drohrufen gegen die Dämonen vorangestellt wird. In der späteren Entwicklung tritt jedoch diese ursprüngliche Bedeutung mehr und mehr zurück: dann ist der Göttername aus einem Hilferuf zu einem magischen Zauberwort geworden. So besitzen noch im heutigen Volksaberglauben die Namen der »drei heiligen Leute«, Jesus, Maria und Josef, sowie der Heiligen überhaupt eine Unheil abwehrende Bedeutung. Ähnlich dem Gottes- oder Heiligennamen können aber auch einzelne Gebetsworte und endlich aus der Verstümmelung solcher hervorgegangene oder sonst zufällig aufgegriffene, an sich sinnlose Laute eine magische Bedeutung gewinnen, vermöge jener Affinität des Geheimnisvollen zum Magischen, die wir als eine allgemeine Erscheinung des Zauberglaubens bereits kennen lernten[1]).

Insofern die Beschwörung die ursprünglichste Gebetsform darstellt, aus der sich das Bittgebet und die an dieses sich anschließenden Bußgebete und Lobpreisungen mit dem Übergang des Dämonen- in den Götterkultus entwickelt haben, läßt sich hiernach auch der Übergang des Gebetsworts in das Zauberwort als eine Rückverwandlung betrachten, bei der das Gebet nunmehr den Stoff hergibt, um die primitive Form, aus der es entstanden, wieder aus sich zu erzeugen. In dieser Rückbildung wiederholt sich auf dem Gebiet des Gebets eine Erscheinung, die dem religiösen Kultus überhaupt eigen ist. Überall besteht hier der sogenannte »Aberglaube« seinem Inhalte nach in einem Rückfall in primitiven Zauber- und Dämonenglauben. Die Formen, deren sich solche Rudimente des Dämonenkultus bedienen, sind aber zum Teil, und namentlich in den die Handlungen begleitenden Beschwörungsformeln, dem religiösen Kultus selbst entlehnt. Noch nach einer andern Richtung kann jedoch der letztere dem ursprünglichen Zauberwort eine veränderte Richtung seiner Bedeutung geben. Dieser Wandel beginnt teilweise schon in der Region des Dämonenglaubens selbst. Der Beschwörung stellt sich die Gegenbeschwörung gegenüber. Sie beginnt im Gebiet des reinen Dä-

[1]) Vgl. Teil II, S. 195 ff. Über die in hellenistischer Zeit verbreitete Verwandlung von Kulthymnen und besonders von einzelnen Stellen aus ihnen in Zauberformeln vgl. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 27 f. Über die Vorliebe für fremdsprachige, also unverständliche Worte in solchen Formeln ebenda, S. 36. Reitzenstein, Poimandres, S. 14 Anm. 1.

monenglaubens im Widerstreit von Zauber und Gegenzauber. Zu weiterer Entfaltung gelangt sie, wo der Kampf zwischen Göttern und Dämonen die Anrufung göttlicher Hilfe zur Abwendung verderblicher Dämonenbeschwörungen herausfordert. Dann gilt dem Dämon die Beschwörung, dem Gott die Gegenbeschwörung. Auch dafür bietet wieder vornehmlich der Avesta sprechende Belege. Hier ist aber auch alsbald ein weiterer Übergang nahegelegt: die Anrufung beschränkt sich nicht auf die Abwehr des Übels, sondern sie wird zum glückverheißenden Wort, zum Segensspruch (Avesta, Yaçna III, 1 ff.). Der Segensspruch kann sich dann, analog der Beschwörung, weiterhin zum Segenswort verkürzen, und das Segenswort schließlich zur bloßen Bekräftigung verblassen, wie in dem stabil gewordenen Schlußwort »Amen« unserer Gebete.

Auf diese Weise sind Segensspruch und Segenswort zu Bestandteilen der wichtigsten und allgemeinsten Formen der Gebete, des Bitt- und Dankgebets, geworden. Es bildet das spezifische Merkmal des religiösen gegenüber dem vorreligiösen Kultus, und es begleitet jenen von seinen Anfängen an bis auf die Höhen seiner Entwicklung. Mit seiner Annäherung an diese kann es dann zugleich je nach der Richtung der religiösen Stimmung teils dem Bußgebet teils der Lobpreisung den Platz räumen. Dabei handelt es sich aber nicht mehr um eine irgendwie scharf zu ziehende Grenze, wie bei dem Übergang von der Beschwörung zur Bitte, sondern jene Formen fließen von Anfang an in dem Sinne ineinander, daß bald Bitte oder Dank oder beide vereint allein den Inhalt des Gebetes bilden, bald mit Buße oder Lobpreisung sich verbinden. Solche Verbindungen entspringen unmittelbar aus den subjektiven Motiven, die aus den der Bitte zugrunde liegenden objektiven Bedürfnissen hervorgehen, und die teils in der schuldbewußten und trostbedürftigen Stimmung des Betenden, teils in seiner Ehrfurcht vor der Gottheit ihre Quelle haben. Demnach erstrecken sich diese subjektiven Motive in beiden Fällen wieder nach verschiedenen Richtungen. Bei dem Bußgebet ist die Bitte um Hilfe gegen die seelische Not des Betenden gerichtet. Auf den früheren Stufen des Gebetskultus pflegt diese Seelennot eine direkte Folge äußerer schwerer Schicksale, sei es des Einzelnen, sei es der Stammes- oder Volksgemeinschaft, zu sein. So dringt aus den Bußpsalmen der Babylonier wie der Israeliten überall die Klage

über schweres äußeres Unglück zu unserem Ohr. In viel späterer Zeit erst erzeugt das sich mehr und mehr vertiefende religiöse Gefühl rein aus sich selbst eine Bußstimmung. Sie hat vor allem in der indischen und christlichen Askese ihren Ausdruck gefunden. Hier ist das Bußgebet die in Worte umgesetzte Askese selbst, die, so lange die Bußstimmung ihre ursprüngliche Kraft bewahrt, eine natürliche Ergänzung in der äußeren asketischen Kultübung findet, anderseits aber auch, wo diese schwindet, als ihre Stellvertreterin zurückzubleiben pflegt.

Unter andern Bedingungen steht die Lobpreisung. Zunächst erscheint sie als eine natürliche und darum selten fehlende Begleiterin des Dankgebets. Von da aus überträgt sie sich auf das Bittgebet. Sie geht hier meist der Bitte voraus: die Gottheit soll durch das gespendete Lob der Erhörung der Bitte geneigt gestimmt werden. Hier liegt dann weiterhin auch noch die dreifache Verbindung von Bitt-, Lob- und Dankgebet nahe: der Betende sucht die Gottheit zu gewinnen, indem er sie preist und zugleich auf die Hilfe hinweist, die sie ihm vordem zuteil werden ließ. Für alle diese Kombinationen bieten die biblischen Psalmen zahlreiche Belege[1]). Der vorwaltende Eindruck ist überall der einer Captatio benevolentiae gegenüber der Gottheit. Bezeichnend für dieses, besonders die Anfänge religiöser Hymnendichtung beherrschende Motiv ist die in babylonischen wie eranischen und indischen Ritualtexten häufig vorkommende Verbindung mit Dämonenbeschwörungen. Unverkennbar tritt nun aber unter der Wirkung der in andern Gebetsformen herrschenden religiösen Stimmungen ein allmählicher Bedeutungswandel ein. Hier spielt dann besonders die in den Unsterblichkeitskulten zur Vorherrschaft gelangte Richtung des Bittgebets auf das Jenseits eine wichtige Rolle. Wie aus dem Bitt- und dem Bußgebet, so schwinden jedoch schließlich auch aus der Lobpreisung mehr und mehr die egoistischen Triebfedern. Der Preis der Gottheit wird zum Selbstzweck, zum Ausdruck unbedingter bewundernder Hingabe[2]). Diese Konzentration der

[1]) Es seien beispielsweise angeführt: 1. Bittgebete Ps. 13, 17, 42, 64, 70; 2. Dankgebete Ps. 3, 9; 3. Bußgebete Ps. 6, 8, 9, 11; 4. Lobpreisungen Ps. 11, 18, 19, 23, 75, 96; 5. Lobpreisungen mit Bitte Ps. 13, 56, 102; 6. Lobpreisungen mit Dankgebet Ps. 98, 103; 7. Lobpreisungen mit Dank und Bitte Ps. 74.

[2]) Daß es nicht möglich ist, diese psychologische Entwicklung zugleich als eine

Stimmung, durch die sich die Lobpreisung vor den andern Gebetsformen auszeichnet, findet noch in einer andern wichtigen Eigenschaft ihren Ausdruck, durch die sie vor allem in einen Gegensatz zum Bußgebet tritt. Die Lobpreisung wendet sich in der Regel nur an einen Gott. Wohl kann in einer Reihe verschiedener Gebete in dem einen diese, in dem andern jene Gottheit gepriesen werden. In dem einzelnen Gebet duldet der Gott, dem gehuldigt wird, keine andern Götter neben sich. Man hat diese Erscheinung, die uns am augenfälligsten in der babylonischen Gebetsdichtung begegnet, aber auch anderwärts nicht fehlt, auf eine monotheistische Strömung innerhalb der polytheistischen Religion oder sogar auf einen vorangegangenen Monotheismus gedeutet[1]. Doch jene Konzentration der religiösen Huldigung mag immerhin die Ausbildung eines herrschenden Gottes unterstützen. An sich ist sie keine Wirkung der Religion als solcher, sondern eine psychologisch notwendige Wirkung der Lobpreisung, die dann auch auf das Bitt- und Dankgebet übergehen kann, namentlich wo sich diese mit der Lobpreisung verbinden. Daß sich aber die letztere auf eine einzige Götterpersönlichkeit beschränkt, das hat sein zwingendes Motiv darin, daß jedes einem andern Gott gespendete Lob die Verherrlichung des einen, dem sich das Gebet zuwendet, beeinträchtigen würde. Der überzeugende Beweis hierfür liegt denn auch in dem Bußgebet, das genau die entgegengesetzte Eigenschaft hat. In ihm zählt der Betende die ganze Reihe der Götter auf, gegen die er möglicherweise gefehlt hat; ja zuweilen

chronologische an den großen Gebetssammlungen der Kulturvölker nachzuweisen, muß freilich zugestanden werden. Abgesehen von den Schwierigkeiten der Chronologie älterer Literaturdenkmäler, ist das um so weniger möglich, als, wie uns noch die heutige Gebetsliturgie unserer Kirchen lehren kann, die verschiedenen Stufen des Bitt- und Bußgebets und der Lobpreisung, jene in ihren äußeren wie inneren, geistigen Motivrichtungen vorkommen. Man vergleiche z. B. aus der babylonischen Hymnenliteratur das Gebet Assurbanipals an den Mondgott nnd das berühmte Gebet an Marduk, jenes überschwänglich, aber gleichwohl noch in Dämonenbeschwörungen ausmündend, dieses mit seiner Schilderung der Herrlichkeit des Gottes und der nur auf das allgemeine Heil des Leibes und der Seele gerichteten Bitte (H. Zimmern, Der Alte Orient, VII, 3, S. 11 f. nnd S. 15 f.). Oder man nehme unter den Psalmen den Ps. 6, wo die Lobpreisung Jahwes geradezu als ein Lohn erscheint, der ihm für seine Hilfe zuteil werden soll, nnd die hochgestimmte Lobpreisung Gottes in Ps. 8, wohl dem Schönsten, was die religiöse Literatur aller Zeiten in dieser Gattung hervorgebracht hat.

[1]) A. Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion, 1904, S. 23 ff.

versäumt er nicht, nachdem er alle Namen genannt, sich auch noch an die unbekannten Götter, die er beleidigt haben könnte, zu wenden[1]). Wie die Lobpreisung die Beschränkung auf den Gegenstand des Lobes, so heischt eben die Furcht vor dem Zorn der Gottheit die ängstliche Umschau nach allen möglichen Göttern, die etwa dem Betenden das Unheil, das ihn getroffen, zugefügt haben.

Zu dem Imperativ der Beschwörung, der im Buß- wie im Bittgebet immer noch anklingt, bildet schließlich eine letzte sprachliche Kulthandlung, die im weiteren Sinne ebenfalls den Gebetsformen zugezählt werden kann, einen Gegensatz und zugleich eine Ergänzung: die Frage an die Gottheit. Die Antwort, die auf solche Frage durch den Mund eines von der Gottheit hierzu Ausersehenen, meist in Ekstase und Vision des Verkehrs mit ihr gewürdigten, erzielt wird, ist der Orakelspruch. Als Antwort auf eine der Gottheit vorgetragene Bitte ergänzt er das Bittgebet. Als Kundgebung der Gottheit an den Menschen reicht er aber in das umfassendere Gebiet des Orakelwesens hinein, das in seinen hierher gehörigen äußeren Kulthandlungen mit den Opferhandlungen in nächster genetischer Beziehung steht.

c. Die Ausgangspunkte der religiösen Opferhandlungen.

Die Ausgangspunkte und die Hauptformen des Opferkultus sind wegen ihres nahen Zusammenhangs mit den Seelen- und speziell mit den Tabuvorstellungen bereits eingehend geschildert worden (Teil II, S. 330 ff.). Es bedarf darum hier nur eines kurzen Rückblicks auf die dort gewonnenen Ergebnisse, um nunmehr auf Grund der oben erörterten allgemeinen Merkmale des religiösen Kultus die Grenze zu bestimmen, wo das Opfer eine religiöse Bedeutung gewinnt, und um auf die Einflüsse hinzuweisen, die der Opferkultus auf die religiöse Entwicklung ausübt.

Nun liegt der Ursprung der Opfermotive, ganz wie der des Gebets, bereits im vorreligiösen Kultus. Wurzelt doch die primitive Opferhandlung einerseits in den Zauberbräuchen, bei denen bestimmte Gegenstände, wie Tabak und andere Zauberkräuter, berauschende Säfte, zuweilen auch Totemtiere oder Teile von ihnen

[1]) Man vergleiche den schönen Bußpsalm bei Jeremias a. a. O., S. 371.

zur Beschwörung der Dämonen verwendet werden, anderseits in den Tabuvorstellungen und Lustrationshandlungen, die diese Vorstellungen als ihre natürlichen Ausdrucksbewegungen begleiten. Die zur Beschwörung dienenden Zauberobjekte sind Unterstützungsmittel der Beschwörungsworte, von denen sie in der Regel begleitet werden, und beide stimmen daher auch in ihrer Bedeutung völlig überein: sie wollen einen magischen Zwang auf die dämonischen Mächte ausüben; der Gedanke der Bitte und der Wunsch jene günstig zu stimmen liegt ihnen noch fern. Tabu und Lustration reichen in ihren Anfängen gleichfalls in den Zauber- und Dämonenglauben zurück. Von dem Leichnam, der Wöchnerin, dem Kranken, endlich von ungewöhnlichen, durch ihre besonderen Eigenschaften die Scheu des Naturmenschen erregenden Gegenständen gehen nach seiner Vorstellung dämonische Einflüsse aus, die im Sinne des direkten, von Seele auf Seele gerichteten Zaubers das eigene Leben bedrohen, und die daher in natürlicher Reaktion gegen diese Gefahr Abwehrhandlungen auslösen[1]). Solcher Abwehrhandlungen gibt es zwei: die Dämonenbeschwörung mit der sie begleitenden Darbringung zauberwirkender Objekte, und die Reinigung durch Wasser oder Feuer, die in ähnlichem Sinne den Ausgangspunkt der äußeren Kulthandlungen, wie die Dämonenbeschwörung den der Gebetsformen bildet. Die Lustration steht als eine Schutzhandlung, die sich teils abwehrend gegen den äußeren Gegenstand kehrt, der als Sitz dämonischer Kräfte gilt, teils den durch solche Bedrohten von deren schädigenden Wirkungen befreien will, noch genau in der Mitte zwischen den objektiv und den subjektiv gerichteten äußeren Kulthandlungen. In der Tat ist sie beides zugleich: der objektive und der subjektive Zweck, der sich bei der entwickelteren Kulthandlung in die objektive Opferhandlung und in die subjektive Heiligungszeremonie spaltet, ist bei der primitiven Lustration noch zur Einheit verbunden. Sie ist kein Opfer; dazu fehlt ihr das die Opferhandlung begleitende Motiv einer verändernden Einwirkung auf das Kultusobjekt, das sie nur fernzuhalten, nicht zu besänftigen oder zu eigenem Vorteil günstig zu stimmen sucht. Sie ist aber auch keine Heiligungszeremonie. Denn es ist zunächst nur die Befreiung von dämonischem Zauber, die

[1]) Vgl. Teil II, S. 300 ff., 330 ff.

bezweckt wird; es fehlt noch die ergänzende positive Seite: die Werterhöhung der eigenen Persönlichkeit. Daran ändert es nichts, daß die Reinigungshandlungen ihrer äußeren Form nach im wesentlichen die gleichen bleiben, wenn bei ihnen zur bloßen Abwendung äußerer Schädigung jenes höhere Ziel der eigenen Heiligung hinzutritt. Hier liegt eben eine neue Erscheinung eingreifenden Bedeutungswandels der kultischen Äußerungen vor, wie er uns überall bei dem Übergang des vorreligiösen in den religiösen Kultus begegnet. Für jene ursprüngliche Zwischenstellung der Lustration ist es aber bezeichnend, daß sie in einzelnen ihrer Erscheinungsformen, und das gerade in solchen, die nicht einmal zu den ursprünglichsten gehören dürften, die doppelte Richtung bewahrt, die sie an den Anfang beider Kultformen stellt. Hierher gehört namentlich die sehr frühe schon stellvertretend für die Feuerlustration eingetretene Räucherung. In ihrer primitiven Verwendung, von der uns noch Spuren in den dualistischen Riten des Avesta und der Veden begegnen, soll auch sie die feindlichen Dämonen von der Person des Opfernden fernhalten. Mehr und mehr wird sie dann aber zu einer den Göttern wohlgefälligen Handlung. Nun werden daher wohlriechende Kräuter und Harze dem brennenden Holz beigemischt, damit der aufsteigende Rauch den Göttern gefalle und außerdem den in den Wohlgeruch gehüllten Opfernden selbst heilige. Gehört daher auch das Rauchopfer in dieser Form erst einer späten Stufe des Opferkultus an, auf der in diesem bereits das Motiv der Gabe an die Gottheit zur Herrschaft gelangt, so wirft doch die Affinität, die noch hier Opfer und Lustration bekunden, und die uns weiterhin in andern ähnlichen Verbindungen beider begegnen wird, ein bezeichnendes Licht auf jene Vorstufen, wo in der primitiven Lustration die Motive beider überhaupt nicht geschieden waren.

Das eigentliche Opfer beginnt nun da, wo sich aus dieser ursprünglichen Indifferenz heraus die objektiven Motive zu verselbständigen beginnen und daher in besonderen, ausschließlich auf das dämonische Objekt gerichteten Handlungen nach außen treten. Das will selbstverständlich nicht bedeuten, daß nicht auch hier das subjektive Begehren entscheidend wäre. Aber es ist eben in den aus ihm entspringenden Handlungen eine Differenzierung eingetreten, vermöge deren für gewisse unter ihnen das Kultobjekt, für andere das

handelnde Subjekt selbst zum Zielpunkt der Handlungen wird. Dabei erfolgt dann aber diese Differenzierung zunächst in dem Sinne einseitig, daß die objektiv gerichteten Handlungen der deutlichen Sonderung der subjektiven vorausgehen. So treffen wir denn ausgeprägte Opferhandlungen schon auf einer Stufe religiöser Entwicklung an, auf der die Lustration noch ganz ihre abwehrende, der Dämonenfurcht entsprungene Tendenz bewahrt hat. Dies entspricht durchaus der Tatsache, daß die Opferidee überhaupt ungleich früher entsteht als die der religiösen Heiligung, ja daß diese, wie wir sehen werden, überall erst unter der starken Mitwirkung eines bereits entwickelten Opferkultus zur Entwicklung gelangt. Diese Rücklenkung vom Objekt zum Subjekt ist sichtlich ein ähnlicher Ausdruck der allmählichen Verinnerlichung der religiösen Motive, wie wir einen solchen bereits bei den dem Opferkult parallel gehenden Gebetsformen beobachtet haben — eine Erscheinung auf religiösem Gebiet, in der sich hinwiederum die allgemeine Richtung der Entwicklung des geistigen Lebens überhaupt spiegelt. Innerhalb des Opferkultus selbst bilden nun die Entstehung der Tabu- und die der Göttervorstellungen die beiden selbst wieder eng verbundenen Hauptmotive der Entwicklung. Die Tabugebote gehen den Göttern voran. Sie reichen in den frühesten Seelen- und Totemkult zurück. Der Leichnam, die Kleider, die Hütte des Verstorbenen, sodann die Totemtiere, überhaupt aber alles, was der Sitz dämonischer Mächte sein kann, gelten als tabu. Hier regt sich überall schon, wo das auf dem Gegenstand ruhende Tabu verletzt wurde, der Trieb, eine solche Handlung durch eine andere ungeschehen zu machen. Wie die Beschwörung da, wo sie als Ursache drohenden Unheils angesehen wird, die Gegenbeschwörung, so fordert die Gefahr, die aus der Berührung des dämonenhaften Objektes entspringt, einen Gegenzauber heraus, der, gemäß der Assoziation gleichartiger Wirkungen und Gegenwirkungen, ebenfalls in einer Handlung bestehen muß. Auf der Stufe des Dämonenglaubens ist diese Unheil abwehrende Handlung die Lustration: sie macht die gefährliche Berührung mit dem dämonischen Objekt ungeschehen, indem sie im buchstäblichen Sinne dessen Spuren entfernt. Stehen so die primitiveren Tabubräuche noch außerhalb des Opfergedankens, so ändert sich nun die Lage in dem Augenblick, wo das Objekt, das tabu für den

Menschen ist, jenseits der Sphäre der in unmittelbarem Kontakt mit ihm stehenden Umgebung gedacht wird, oder wo es zwar durch einen dieser Umgebung angehörenden Gegenstand vertreten, selbst aber der Berührung unzugänglich ist. Dieser Schritt wird unvermeidlich vollzogen, wenn die Tabuvorstellung auf die Götter übertragen wird, und das geschieht, sobald überhaupt Göttervorstellungen sich ausgebildet haben. Freilich können jene auf den Gott selbst direkt nicht übergreifen. Um so mehr erstrecken sie sich auf alles das, was den Gott vertritt, als dessen Wohnstätte oder als ein sinnlich gegenwärtiger Teil seiner selbst, also auf den Tempel, den heiligen Platz, das Götterbild, schließlich auf den Priester oder Herrscher, der mit der Gottheit in engerer Beziehung steht. Wie diese irdischen Personen und Dinge einerseits die Angriffspunkte sind, von denen die früher geschilderten Veräußerlichungen und Wucherungen der Tabugebote ausgehen, so bilden sie anderseits die Ausgangspunkte von Handlungen, die ganz im Sinne der Lustration eine vorangegangene Verfehlung, zunächst wohl ebenfalls die durch die Berührung eines verbotenen Gegenstandes begangene, wieder aufheben sollen. Indem nun aber hier an die Stelle des in unmittelbarer Nähe wirksamen Dämons der in der Ferne weilende Gott tritt, nimmt jener Gegenzauber der Reinigung Handlungen zu Hilfe, die die nämliche zauberhafte Wirkung auf den der Berührung unzugänglichen Gott ausüben sollen. Unter den frühesten Formen solcher Zorn und Strafe der Götter herausfordernden Verfehlungen stehen zuerst solche im Vordergrund, bei denen die unmittelbare Berührung eines mit dem Tabu göttlicher Heiligkeit versehenen Gegenstandes und die Furcht vor dem in der Ferne weilenden Gott zusammenwirken. Das Götterbild, der Tempel, heilige Bezirke und Gegenstände, der Priester und Herrscher, sie gelten nun in doppeltem Sinne als tabu: nicht bloß weil sie es, ähnlich den dämonischen Objekten des primitiven Zauberkultus, selbst sind, sondern weil ihre Berührung indirekt auch auf den fernen Gott wirkt, der in den ihm geheiligten Personen und Gegenständen anwesend gedacht wird. Von der ersten dieser Verfehlungen kann die Lustration befreien. Die zweite bedarf anderer, in die Ferne reichender Handlungen, die, wenn sie auch vermöge der natürlichen Schranken menschlichen Tuns nicht ins Unendliche reichen, immerhin indirekt eine solche Wir-

kung ausüben, indem sie äußere Objekte zu Hilfe nehmen, die zum Zweck solcher Wirkungen zu den himmlischen oder unterirdischen Mächten in unmittelbare Beziehung gebracht werden.

Zauberhandlungen dieser Art, die durch äußere zauberkräftige Mittel eine Wirkung auf die Götter erstreben, sind nun die Opferhandlungen; und das äußere zauberkräftige Objekt, das in der Hand des Menschen diese Wirkung vermittelt, wird im gegenständlichen Sinne das Opfer genannt. Es ist je nach der Natur dieses Gegenstandes Menschenopfer, Tieropfer, Blutopfer, Fettopfer, Fruchtopfer, Speiseopfer usw. Alle diese Opferobjekte vereinen mit der Eigenschaft eines Wertgehalts für den opfernden Menschen die eines spezifischen zauberhaften Einflusses auf die Gottheit. Dem entsprechend überschreitet auch der Zweck des beginnenden Opferkultus noch wenig die Sphäre des Dämonenkults. Er ist nur mit der erhabeneren Natur der Göttervorstellungen umfassender geworden, indem zu dem Streben, sich vor den Göttern von der Verletzung der Tabugebote zu reinigen, vermöge der natürlichen Verbindung der Affekte der Furcht und des Hoffens das andere hinzutritt, sie zu bevorstehenden Unternehmungen zu gewinnen, und endlich das noch allgemeinere, sie für Gegenwart und Zukunft immerdar günstig zu stimmen. Führen die ersteren beiden Anlässe zunächst zu wechselnden Opferhandlungen, so führt die zweite Bedingung zu einem regelmäßigen Opferkult, wie er, zusammenhängend mit der Sonderung der Kulturgebiete und ihrer Götter und mit der Ordnung der kultischen Jahresfeste, einen wichtigen Bestandteil der entwickelteren Götterkulte bildet. So führen die Tabuvorstellungen zur Opferhandlung als der ihnen adäquaten Äußerung, sobald das Tabu auf die Götter bezogen wird. Denn nun bedarf es besonderer Handlungen, die der Abwendung eines durch solchen Tabu höchster Stufe heraufbeschworenen und der Beschwörung des durch seine Verletzung drohenden Unheils dienen.

Ist hiernach das Opfer nach seiner Entstehung ein Produkt der Verschmelzung der Tabu- mit den Göttervorstellungen, so ist darin auch schon ausgesprochen, daß es zunächst in Zaubervorstellungen wurzelt. Denn stets haftet an dem Tabu dieses Motiv einer von dem Objekt ausgehenden magischen Wirkung. Da eine solche magische Wirkung den Göttern im höchsten Maße zukommt, so ist aber hier das Zaubermotiv nicht bloß das ursprüngliche, sondern es begleitet

fortan die Entwicklung des Götterkultus, und es steigert sich mit der Größe seines Gegenstandes so lange, bis das Opfer entweder zu einer bloßen äußeren Form der Betätigung des religiösen Gefühls überhaupt geworden, oder bis mindestens auch bei ihm der Übergang eines realen in ein ideales Symbol eingetreten ist. Dieser setzt in der Tat gerade beim Opfer frühe schon ein, und er vermittelt wesentlich die tiefgreifenden Wandlungen, die die Opferidee erfährt. Eine der wichtigsten Phasen in diesem Wandel wird durch die Auffassung des Opfers als eines Geschenkes an die Gottheit bezeichnet. In Wahrheit ist das ebensowenig das ursprüngliche wie das endgültige Opfermotiv. Vielmehr gibt sich das erstere sowohl in der Beschaffenheit der Opferobjekte wie in den begleitenden Handlungen deutlich als ein rein magisches zu erkennen. Nicht der äußere Wert der Objekte ist für die Verwendung zum Opfer entscheidend, sondern ihre magische Natur. Sie haftet nach der bereits im Mythenmärchen sich ausprägenden Gradabstufung in erster Linie am Tier, dann in zweiter, aber wohl nur unter besonderen Bedingungen der Heiligung, auch am Menschen. Das Tieropfer und das wahrscheinlich erst mit dem Zurücktreten totemistischer Anschauungen und unter dem Einflusse menschlich gestalteter Götter auftretende Menschenopfer sind daher die frühesten Formen. Aber auch unter den Tieren sind nur ganz bestimmte zum Opfer geeignet, und es ist zu vermuten, daß zunächst die Totemtiere diesen Vorzug genossen haben, wenn auch manche Verschiebungen frühe schon eingetreten sein mögen, ebenso wie dies bei der hiermit nahe zusammenhängenden Scheidung der reinen und der unreinen Tiere geschah. Unter den Teilen des Tieres sind dann weiterhin keineswegs alle gleich geeignet zum Opfer, sondern durchgehends stehen das Blut und das Fett allen andern voran. Beide sind, wie wir wissen, Seelenträger: das Blut als solches, das Fett der Eingeweide durch die von ihm umhüllte Niere, außerdem wohl auch dadurch, daß es beim Brandopfer die Flamme nährt, deren Rauch zu den Göttern aufsteigt. Von den Seelenträgern aber wissen wir, daß sie schon auf Erden von Mensch zu Mensch als Amulette und andere Zaubermittel magische Wirkungen ausüben (Teil II, S. 207 ff.). Ist damit bereits die ursprüngliche Natur des Opfers als eines auf die Götter ausgeübten Zaubers nahegelegt, so bestätigen das außerdem die begleitenden Beschwörungsformeln wie nicht minder die

strengen rituellen Vorschriften, die das Opfer umgeben, und die für eine magische Handlung, die als solche stets an strenge Einhaltung der Formen gebunden ist, nicht aber für ein frei dargebotenes Geschenk einen Sinn haben. Nachdem sich erst die rituelle Form fixiert hat, wirkt sie dann freilich durch sich selbst, als geheiligte Überlieferung, so daß sie jetzt, wie dies bei dem Bedeutungswandel der Opferidee tatsächlich geschieht, einen weiteren Inhalt aufnehmen kann.

Für die Art, wie man sich ursprünglich die Seelenträger beim Opfer wirksam denkt, sind nun offenbar ihre sonstigen magischen Verwendungen von wegweisender Bedeutung. Von dem Blut, dem Herzen eines getöteten Menschen zu essen, gilt innerhalb der animistischen Vorstellungssphäre als ein Mittel, sich dessen Kraft anzueignen. Ebenso hat das Essen von dem Fleisch der Totemtiere eine rituelle Bedeutung, die auf das gleiche Motiv der Aneignung der in dem Tier verkörperten seelischen und magischen Kräfte zurückgeht (Teil II, S. 15, 247 f.). Aus dem Kreise dieser Anschauungen heraus kann die Darbietung der Opfertiere und ihrer für den Seelenglauben wertvollsten Teile zunächst kaum einen andern Sinn haben als den, auch auf den Gott die seelischen Kräfte des Opfers wirken zu lassen und so dessen Willen nach dem Willen des Opfernden zu lenken. So werden denn auch diese Vorstellungen noch darin einander näher gerückt, daß die Götter als unsichtbar an der Opferstätte anwesend gedacht werden. Vor allem aber ist es der von dem Brandopfer aufsteigende Rauch, den auch sie in ihrer himmlischen Ferne genießen (Teil II, S. 327).

d. Das Opfermahl. Die Heiligung des Opfernden.

Mit diesem nächsten Zaubermotiv verbindet sich nun noch ein weiteres: seine Rückwirkung auf den Opfernden selbst. Indem durch diese subjektive Rückwirkung jenes erste Motiv in den Hintergrund gedrängt wird, kann dann das Opfer seiner objektiven Bedeutung entfremdet und mehr und mehr in eine rein subjektive Heiligungszeremonie übergeführt werden. Dieses weitere magische Motiv entspringt aus dem Streben, dem Opfertier die Eigenschaften mitzuteilen, durch die es auf den Willen der Götter einwirken kann. Solchem Zweck dient schon die Wahl gewisser zum Opfer besonders bevorzugter Tiere und Körperteile. Dazu kommen zere-

monielle Vorbereitungen, die dem Opfer eine spezifische Heiligkeit verleihen sollen. Hier kann bereits die Bestimmung, geopfert zu werden, ein solches Heiligungsmittel sein. Der heilige Zweck, zu dem es ausersehen ist, wirkt nach einer auf mythologischem Gebiet überall wiederkehrenden Assoziation auf das zu opfernde Tier zurück. Diese Wirkung ist es nun aber, die eine weitere wichtige Folge nach sich zieht. Der Opfernde will selbst an der Heiligkeit seines Opfers teilnehmen. Ist daher auch das letztere in erster Linie dem Gott bestimmt, so genießt doch auch der Opfernde von dessen Fleisch, oder er läßt zwar die bevorzugten Teile dem Gott, sucht aber mit den übrigen eine der göttlichen nahekommende Heiligkeit zu gewinnen. So wird das Opfer zum Opfermahl. Dieses pflegt frühe schon ein so wesentlicher Bestandteil der Opferhandlung zu sein, daß man in der durch das Mahl hergestellten Gemeinschaft mit der Gottheit den ursprünglichen Sinn des Opfers gesehen hat. Nach der gesamten Natur der Anschauungen, zu denen es gehört, bezweckt aber das ursprüngliche Opfermahl nicht sowohl eine Teilnahme an dem Genuß des der Gottheit dargebrachten Opfers — dazu kann es erst kommen, wenn das Opfer selbst die Bedeutung eines Geschenkes angenommen hat — als vielmehr eine Teilnahme an dem Zauber, den es auf die Gottheit ausüben soll, und der vermöge der göttlichen Eigenschaften des Opfertiers überdies zu einer magischen Wirkung der Gottheit auf den Opfernden wird. Die sprechendsten Zeugnisse hierfür bieten die Zeremonien, die das rituelle Menschenopfer, wo es sich selbst oder in seinen Nachwirkungen erhalten hat, umgeben. Dabei ist zu bemerken, daß, in so frühe Zeiten auch jener rohe Kannibalismus zurückreicht, dessen Motiv in der Aneignung der körperlichen wie seelischen Kräfte des Getöteten besteht, dennoch das rituelle Menschenopfer, wie es nach Überlieferung oder Sage bei den Kulturvölkern der Alten und der Neuen Welt bestanden hat, wahrscheinlich eine viel spätere Erscheinung ist, die im Wendepunkt zweier Zeitalter des Opferkultus liegt. Für den Primitiven ist das Tier gerade in jenen Zaubereigenschaften, die für den Ursprung des Opfers in Betracht kommen, dem Menschen übergeordnet. So ist denn auch das Tieropfer offenbar das ursprüngliche gewesen. Darauf weisen besonders die totemistischen Bräuche der Australier sowie die Traditionen mancher Indianerstämme über das Essen der Totemtiere

hin. Aber nachdem die Vorstellung von der Überlegenheit der Tiere geschwunden ist, greift nun die im sonstigen Kultus herangereifte Bedeutung der Heiligung des Menschen auch auf das Opfer über.

So wird der Mensch selbst zum höchsten Opferobjekt, freilich noch immer nicht, weil er an sich das wertvollste wäre — die Verbrecher, die nach den uns zugänglichen Überlieferungen zumeist zu Opfern ausersehen wurden, galten wohl kaum als solche, da sie ohnedies hingerichtet wurden, — sondern weil sich dem Menschen vor andern lebenden Wesen jene Heiligkeit mitteilen ließ, die ihn den Göttern gleichstellte. Abgesehen von den entfernteren Spuren und den indirekten Zeugnissen in den Kulten der Kulturvölker der Alten Welt, wie des persischen Sakäenfestes, der römischen Saturnalien und ähnlicher, freilich in ihrer Bedeutung stark umgewandelter Jahresfeste bilden hier vor allem die Menschenopfer im alten Mexiko belehrende Beispiele. Bei dem großen Fest der Feuergötter wurde der zu diesem Zweck ausersehene Kriegsgefangene zuerst als der »Sohn des Sonnengottes« gefeiert, dann, während der Priester als Symbol der Erneuerung der Sonne die Zeremonie der Feuerbohrung verrichtete, durch Herausreißen des Herzens, also wiederum eines wichtigen Seelenträgers, getötet und verzehrt. Hier ist es augenscheinlich, daß der Geopferte selbst als ein Repräsentant des nebenbei im Symbol der Feuerbohrung anwesend gedachten Sonnengottes gilt. Als solcher übt er ebenso auf den neuerstehenden Gott, den Sohn des alten Jahresgottes, wie auf diejenigen, die von dem Opfer genießen, eine magische Wirkung aus, die bei den letzteren eben darin besteht, daß sie selbst dadurch vergöttlicht werden. Dieses Menschenopfer wurde dann aber in einer späteren Zeit in einer doppelten Form abgelöst[1]). Einerseits trat ein Speiseopfer an seine Stelle, vielleicht das ursprünglichste, das im Götterkultus vorkommt: ein den Gott darstellender Kuchen wurde von den Opfernden verzehrt. Anderseits bot das Tier Ersatz für den Menschen. In beiden Fällen behielt das Opfer zunächst seine magische Bedeutung bei. An der Gestalt haftet ja nach altem Seelenglauben die Seele selbst: hier also ist der in Mehl nachgebildete Gott der Stellvertreter des wirklichen Gottes.

[1]) Preuß, Der Ursprung der Menschenopfer in Mexiko, Globus, Bd. 86, 1904, S. 108 ff.

Das Tier aber hat sich, wie die begleitenden Weihezeremonien verraten, durch diese die heilige Bedeutung zurückerobert, die es in dem früheren, totemistischen Zeitalter des blutigen Opfers von selber besessen. Immerhin drückt sich die veränderte Stellung darin aus, daß, wie dies so deutlich die Abram-Isaaklegende lehrt, auch hier der Gedanke der Stellvertretung sich einschob. Wie dort das Bild stellvertretend für den Gott ist, so hier das Tier für den Menschen. Doch indem außerdem beim Menschenopfer der Geopferte selbst unmittelbar dem Gott geheiligt und dadurch vergöttlicht war, ging in das Tieropfer die Idee der Stellvertretung in doppelter Richtung ein: es vertrat den Menschen und den Gott zugleich, und es stellte so die magische Vereinigung zwischen beiden her.

Diese Vereinigung findet ihren Ausdruck im Opfermahl, von dem der Opfernde und der Gott genießen. Auch diese Gemeinschaft ist ursprünglich volle Wirklichkeit, und wenn sie unter dem Einfluß der allmählich die Oberhand gewinnenden unnahbaren Erhabenheit Gottes nach und nach zum Symbol wird, so bleibt doch auch dieses noch ganz ein reales, magisches Symbol. In dem Blut des Opfertiers bleibt der Gott selbst gegenwärtig. Damit tritt der Gott ein in die durch das gemeinsame Mahl repräsentierte Gemeinschaft der Opfernden. Zugleich aber wird der Opfernde der Gottheit verwandt, indem er von dem Opfer genießt, in dem sie anwesend ist. Beide Motive sind auf dieser Stufe der magischen Symbolik wohl stets nebeneinander wirksam, mag auch bald das eine bald das andere im Vordergrund stehen. So hat bei den Israeliten vornehmlich die Idee des im Opfermahl geschlossenen Bundes mit der Gottheit, in den antiken Mysterienkulten die der Heiligung und Vergöttlichung des Opfernden ihre Ausbildung gefunden. Indem jedoch diese beiden neuen Motive das ursprüngliche des auf die Gottheit ausgeübten direkten Zaubers, aus dem sie hervorgegangen, allmählich verdrängen, steigert sich in ihnen zugleich die Erhabenheit der Göttervorstellungen. Je gewaltiger der Gott wird, um so mehr schwindet die Hoffnung einer in die Hand des Menschen gegebenen Zauberwirkung, die einen Zwang auf den Willen des Gottes ausüben könnte. Dieser Zwang wandelt sich jetzt in den Wunsch um, seine Gunst zu gewinnen, damit er drohendem Unheil vorbeuge und künftige Geschicke zu glücklichem Ausgang wende. So wandelt sich mit

der diesen Vorgängen immanenten psychologischen Notwendigkeit der magische Zwang in das im Opfer sich betätigende Streben nach göttlicher Hilfe um. Wie die Zauberbeschwörung in das Bittgebet, so geht daher das Opfer aus der Zauberhandlung in ein der Gottheit dargebotenes Geschenk über; und wie von dem Bitt- das Dankgebet als seine unvermeidliche Ergänzung sich abzweigt, so gewinnt das Opfer als Geschenk, roh ausgedrückt, die doppelte Bedeutung einer Bestechung und einer Belohnung. Dieser Bedeutungswandel fehlt keinem entwickelteren Opferkultus, und der besondere Charakter des Opfers findet nun in dem begleitenden Gebet seinen Ausdruck. Dem Bittgebet entspricht das Geschenk für erwartete, dem Dankgebet das für genossene Wohltaten. Die Lobpreisung aber ist, wo sie nicht bloß ein Nebenbestandteil von Bitte oder Dank ist, diejenige Gebetsform, die vornehmlich Platz greift, wo das begleitende Opfer zu bestimmten Jahresfesten gehört, die dem regelmäßigen Kultus eines Gottes bestimmt sind. In allen diesen Fällen hat übrigens neben diesem die Verhältnisse des materiellen Verkehrs auf den Himmel übertragenden Geschenkcharakter das Opfer nicht aufgehört ein magisches Symbol zu bleiben. Schwindet auch aus ihm unter dem Einfluß dieser neuen Bedeutung mehr und mehr die objektive Seite einer magischen Wirkung auf die Gottheit, so bleibt davon um so mehr die andere, subjektive unberührt, nach der das Opfer und speziell die mit der Gottheit gemeinsam genossene Opferspeise eine heiligende Wirkung auf den Opfernden ausübt. Diese Tendenz tritt am entschiedensten da hervor, wo das Opfer der Versöhnung der Gottheit wegen einer gegen sie begangenen Verfehlung bestimmt, und wo nun die begleitende Gebetsform das Bußgebet ist: bei dem Sühnopfer. Es ist, wie schon früher bemerkt, die späteste, dem Ursprung aus den Seelenvorstellungen entfernteste Opferform (Teil II, S. 341). In der Tat setzt ihre Entstehung mehr als jede andere die Idee des Geschenks voraus. Denn das Sühnopfer ist das Reuegeld, mit der der Opfernde seine gegen die Gottheit begangene Schuld abträgt. Auch hier hat das Judentum diesen Gedanken, der übrigens in allem Opferkultus wiederkehrt, am schärfsten entwickelt. Durch das geopferte Lamm schafft beim Versöhnungsfest jeder sich Sühne für die im vergangenen Jahr begangenen Verfehlungen gegen das Gesetz. Noch Christus sagt, er sei gekommen, »sein Leben als Lösegeld zu

geben für viele« (Mark. 10, 45). Hier ist mit dem Begriff des Geschenkes zugleich der andere der Stellvertretung verbunden, wie wir ihn in der doppelten Form einer Hingabe an Stelle des Opfernden und einer Vertretung der im Opfer anwesend gedachten Gottheit selbst sich entwickeln sahen. Das Christentum vereinigt beide Seiten. Denn Christus ist gleichzeitig der Mensch, der sich für andere hingibt, und der Gott, der im Opfer wirksam ist. Indem hier der Mensch und der Gott eins sind, erhebt sich dann zugleich jenes jüdische Versöhnungsopfer zu dem Gedanken der Welterlösung. Wie der einzelne für seine Sünde zahlt mit dem Blut des Opferlamms, so ist Christus das »Lamm, das der Welt Sünden trägt« (Joh. 1, 29). Dieses Wort des Johannesevangeliums gemahnt aber noch an einen andern Ritus, in welchem der Gedanke der Stellvertretung neben dem eigentlichen Opfer in einer weiteren, nicht minder an einstige Seelenvorstellungen erinnernden Form seinen Ausdruck gefunden hatte. Der in die Wüste gesandte Bock trägt die Sünden des Volkes mit sich fort (vgl. oben S. 329). Hier hat die Idee der Stellvertretung zusammen mit der uralten Vorstellung der Seelenübertragung zu einer Reinigungszeremonie geführt, die daneben den Charakter eines unblutigen Opfers an sich trägt: das in die Wüste gesandte Opfertier beentfernt, ähnlich der Lustration durch Wasser oder Feuer, die befleckende Sünde aus der körperlichen Nähe des Opfernden.

e. Das Opfer als Geschenk an die Gottheit. Der Opfertod.

Andere Erweiterungen der Opferidee, die mit der Umwandlung der Vorstellung eines magischen Zwangs auf den Willen der Gottheit in die des Wunsches und der Bitte verbunden sind, ergeben sich mit innerer Notwendigkeit aus dem damit in den Vordergrund gehobenen Motiv des Geschenks. An dieses ist untrennbar der des Wertes geknüpft. Hier wird, gemäß der Übertragung menschlicher Verhältnisse auf den Verkehr mit den Göttern, unvermeidlich die wertvollste Gabe zum wirksamsten Opfer. Doch das niemals ganz schwindende magische Motiv scheidet trotzdem von frühe an zwischen irdischen und göttlichen Werten, — eine Scheidung, die, anfänglich wohl geringfügig, schließlich zur Kluft sich erweitern kann. Nicht auf die Quantität, auf die Qualität der Gabe kommt es an. Diese ist aber bei der Opfergabe in erster Linie von der Heiligkeit ab-

hängig, die ihr entweder von Natur, oder die ihr durch die der Feier vorausgehenden Reinigungs- und Weihezeremonien zukommt. So ist schon in der Zeit des Menschenopfers, nachdem dieses die Form des Kindesopfers angenommen hat, der Erstgeborene das durch seine Geburtsvorrechte geheiligte Opfer. An seine Stelle tritt dann der erste Wurf der Herde, dem später die Erstlinge der Ernte folgen. Es sind Objekte, auf denen der Segen eines göttlichen Vorzugs ruht, und die daher die den Göttern wohlgefälligsten Gaben sind. Damit ist noch eine andere Metamorphose eingetreten: das blutige Tieropfer, das vorherrscht, so lange der Opferkult ein reiner Zauberkultus ist, wird zunächst teilweise und schließlich ganz abgelöst von andern Opfergaben. Zu den Früchten des Feldes tritt das Speiseopfer. Der besondere Wert dieses Opfers, der ihm in den Ländern früher Kultur, in China, Babylon und besonders in Indien weite Verbreitung verschafft hat, liegt sichtlich darin, daß der Mensch in ihm das zum eigenen Leben Unentbehrlichste der Gottheit darbietet. Damit ist dann freilich auch eine Abschwächung aller dieser Formen des Geschenkopfers nahegelegt, die an jene uralten Totenopfer anknüpft, bei denen der Tote zunächst mit den wirklichen Gegenständen, deren er im Jenseits bedarf, dann aber mit symbolischen Nachbildungen derselben ausgestattet wird, von denen man zunächst noch hofft, daß sie sich im Jenseits in die wirklichen Objekte zurückverwandeln, um endlich, indem in diesem Fall frühe schon die reale einer idealen Symbolik weicht, in ihnen nur noch einen Ausdruck des eigenen fortdauernden Gedankens an die Verstorbenen zu sehen (Teil II, S. 356f.). So ist auch das Speiseopfer frühe schon ein Symbol geworden, das dann allerdings noch lange Zeit durch die ihm mitgeteilte kultische Weihe seine reale Bedeutung bewahrt hat. Dem Speiseopfer schließt sich endlich das Trankopfer an, in welchem zwei Motive zusammenwirken. Einerseits wird es beim unblutigen Opfer Ersatzmittel des Blutes, dessen Eigenschaft als magisch wirkender Seelenträger auf jenes übertragen wird. Anderseits wird die Wahl des Opfertrankes von den subjektiven Wirkungen bestimmt, die er auf den Opfernden ausübt. Der Somasaft, der Wein, sie verdanken ihre Verwendung zum Opfer ihrer berauschenden Wirkung. In der Ekstase, die sie hervorbringen, betätigen sich dieselben seelischen Kräfte in gesteigertem Grade, als deren Sitz das Blut gilt,

und sie bewahren diese Eigenschaft auch dann noch, wenn diese stellvertretende Beziehung zum Blute geschwunden ist. Doch diese Wirkung führt wiederum zur Vorherrschaft der subjektiven über die objektiven Opfermotive, wie wir sie schon im Opfermahl, teils in der Vorstellung der Gemeinschaft mit der Gottheit, teils in der der eigenen Heiligung, eintreten sahen. Der genossene Opfertrank erzeugt beides: er erhebt den Ekstatiker in die Gemeinschaft der Götter, und er läßt ihn die Vergöttlichung seiner eigenen Seele empfinden. Damit wird das Trankopfer zu einem der wichtigsten Vehikel für die Umwandlung des Opfers überhaupt in eine Heiligungszeremonie.

Von einer ganz anderen Seite her kommt nun diesem Erfolg der Selbstaufhebung des eigentlichen Opfers durch die Idee der eigenen Läuterung und Erhebung die Askese entgegen, die, wie wir früher sahen (Teil II, S. 342 ff.), ihrem Wesen nach ein Opfer ist, bei dem der Mensch sein eigenes Selbst hingibt. Bezeichnet die Askese in Fasten, Entbehrungen und freiwillig erduldeten Schmerzen scheinbar den äußersten Gegensatz zum Speise- und Trankopfer, so sind doch, in den Wirkungen, die sie hervorbringen, beide einander nahe verwandt. Die Askese kann eine Ekstase erzeugen, welche der aus dem Orgiasmus des Opfermahls oder der Erregung durch den Opfertrank bewirkten nicht nachsteht. Mehr noch als bei diesen tritt aber bei ihr die subjektive Heiligung als das vorherrschende und zuletzt als das einzige Opfermotiv zu Tage.

Auch in dieser Entwicklung fehlt es jedoch nicht an Hemmungen, die jene Vergeistigung und die damit verbundene Überführung des Opfers in eine reine Heiligungszeremonie zurückhalten oder in der letzteren nachwirken können. Die mächtigste dieser Hemmungen geht unverkennbar von dem gleichen Motiv aus, das durch die Verdrängung der ursprünglichen rohen Opferformen, namentlich des Tier- und des Menschenopfers, das seinige zur Vergeistigung der Opferidee beigetragen hat: von dem Motiv des Geschenks. Indem die Opfergabe als eine Leistung aufgefaßt wird, für die der Opfernde eine Gegenleistung von der Gottheit erwarten darf, wird das Opfer der Idee eines Handelsgeschäfts zwischen dem Menschen und der Gottheit bedenklich nahe gerückt, eine Gefahr der Veräußerlichung, die auch das Gebet mit sich führen kann, die aber doch dem Opfer als

einer äußeren Handlung am meisten anhaftet. Mit besonderer Schärfe hat diese notwendige Folge der Auffassung des Opfers als eines Geschenks der israelitische Kultus hervortreten lassen. Sie fehlt aber auch dem Christentum, namentlich in der dogmatischen Form, in der Paulus die Lehre von der Erlösung begründet hat, nicht, wenngleich schon der israelitische Priesterkodex und noch eindringlicher Paulus in Übereinstimmung mit den Evangelien auf die innere Läuterung der Seele als das notwendige Komplement der äußeren Lösung der Schuld hinweist. Ihren sprechenden Ausdruck finden diese Folgerungen der Geschenktheorie gerade in ihrer Anwendung auf die Erlösung der Menschheit durch Christus. Scharfsinnig hat diese Folgerung der große Scholastiker Anselmus von Canterbury in seinem berühmten Beweis des Erlösungsdogmas gezogen. Die unendliche Schuld bedarf einer unendlichen Gabe zu ihrer Lösung, also mußte Gott selbst sich hingeben, um diese Schuld zu tilgen. Eigentlich ist das kein von dem Scholastiker erfundener Beweis, sondern nur die Wiedergabe eines Gedankens, der dem Urchristentum als ein selbstverständlicher galt. Wie der einzelne seine kleine Schuld abzahlt in dem Blut des Lamms, das er opfert, so werden die Sünden der ganzen Menschheit abgetragen durch das unendlich wertvolle Opferblut Jesu. Diese Anlogie ist für jeden bindend, der an die magische Kraft des Blutopfers glaubt, und mit Unrecht macht man daher der Scholastik diese Veräußerlichung des Opferbegriffs zum Vorwurf. Etwas von dem jus talionis dieser Betrachtung steckt schon, als eine notwendige Folge des überkommenen Opferbegriffs, in dem christlichen Erlösungsgedanken. Aber darin hat die Scholastik dennoch gefehlt, daß sie in ihrem einseitigen Intellektualismus für alle andern Motive, die sich von frühe an mit jenem äußerlichen gemischt hatten und es schließlich ganz in den Hintergrund drängten, kein Auge besaß. Sie hat damit zugleich den Beweis geliefert, daß der Intellektualismus unzulänglich ist, um irgend eine der großen Schöpfungen des menschlichen Geistes, und vor allem um die der Religion zu begreifen. Das Geschenkmotiv hat in der christlichen Gemeinde nicht durch die Kompensation von Schuld und Sühne, sondern durch das Gefühl der sich selbst hingebenden Liebe seine Wirkung geübt, und diese Wirkung hat sich mit allen den andern Motiven verbunden, die der Opferidee von so vielen Seiten her zugeführt waren, und die oben auf-

zuzeigen versucht wurde. Alle diese Motive vereinigten sich in dem einen Gedanken des Opfers als eines magisch-mystischen Symbols, in dem die einzelnen Elemente zu einem untrennbaren Ganzen verschmolzen waren. Dieses löste in seiner Gesamtwirkung das lebendige Gefühl der Einheit des Menschen mit Gott aus, und es fand in dem Glauben an den als Mensch unter Menschen wandelnden, selbst die Gottheit auf Erden darstellenden Gottmenschen Christus seine Bekräftigung. Dies Symbol war in allen seinen Teilen ein magisches, aber es trug zugleich in allen seinen Teilen die Fähigkeit in sich, in ein ideales sich umzuwandeln. Der erste Schritt auf diesem Wege bestand darin, daß der vermöge dieser magischen Bedeutung dem Opfer eigene Gedanke einer objektiven Wirkung zum Heil des Opfernden von Anfang an sich mit dem andern der subjektiven heiligenden Rückwirkung auf ihn selber verband, um schließlich ganz in diesem unterzugehen. So sind von allen Seiten gegen jene veräußerlichenden Motive, die das Opfer mit sich führte, reagierende geistige Kräfte wirksam geworden, die in ihrem Enderfolg die völlige Aufhebung des eigentlichen Opfers durch seinen Übergang in eine Heiligungszeremonie erstrebten. Daneben mögen dann immerhin in der Wirklichkeit Reste der alten Opferidee ebenso gut weiterbestehen, wie der primitive Seelen- und Zauberglaube teils in seinen ursprünglichen, teils in mannigfach umgewandelten Formen wahrscheinlich nie ganz verschwinden wird.

f. Die Heiligungszeremonien. Reinigung und Sühne.

Dem Opfer als einem nach außen gerichteten Tun, das dämonische oder göttliche Mächte zu bezaubern, günstig zu stimmen oder zu versöhnen sucht, steht die Heiligungszeremonie als eine Kulthandlung gegenüber, die den Handelnden selbst zu ihrem Gegenstand hat. Sie will ihn befreien von der schädigenden Einwirkung böser Dämonen oder von der Schuld, die er sich durch eigene Verfehlung zugezogen, oder sie will ihn endlich zu einem geläuterten, die Mängel der sinnlichen Natur überwindenden Dasein erheben. Der Stufenleiter dieser Zwecke entsprechend sondern sich die Heiligungszeremonien in zwei Unterformen. Davon hat die erste lediglich defensive und prohibitive Zwecke: das eigene Selbst reagiert gegen die magischen Kräfte, die es geschädigt haben oder zu schädigen drohen, um unversehrt in

seinem früheren Zustand erhalten zu bleiben. Die zweite ist auf eine innere Umwandlung des eigenen Selbst gerichtet: dieses strebt nach einer geistigen Erhebung über das sinnliche Dasein, durch die es der Gottheit nahekomme. Wir können danach die erste Form als die der Reinigungs-, die zweite als die der Vergöttlichungszeremonien bezeichnen. Unter ihnen sind die ersteren in ihren drei Unterformen der Lustration durch Wasser, durch Feuer und durch Übertragung, da sie in ihren Anfängen in das Gebiet des vorreligiösen Kultus zurückreichen und mit den Seelen- und Tabuvorstellungen auf das engste zusammenhängen, bei diesen bereits betrachtet worden. Hier bleibt uns daher nur übrig, dem Bedeutungswandel nachzugehen, den diese anfänglich durchaus dem primitiven Zauber- und Dämonenglauben entspringenden Handlungen bei ihrer Übernahme in den religiösen Kultus erfahren, sowie die Beziehungen zu untersuchen, die zwischen diesen an sich rein negativ gerichteten Kulthandlungen und den positiven der eigentlichen Heiligung oder Vergöttlichung stattfinden [1]).

Indem unter den drei erwähnten Formen der Lustration die durch das Wasser die Oberhand gewinnt, geschieht dies vor allem auch in dem Sinne, daß jener Wandel der Anschauungen, der die Handlung aus einer reinen Abwehr dämonischer Zaubermächte in eine wirkliche Heiligungszeremonie überführt, hauptsächlich bei der Wasserlustration sich vollzieht. Wenn nun das wesentliche Moment dieser Veränderung zumeist darin gesehen wird, daß die ursprünglich rohe, sinnliche Form der Handlung allmählich ihrer sinnlichen Bedeutung entkleidet und in das Symbol eines inneren geistigen Vorgangs übergeführt werde, so trifft übrigens dies höchstens für die Endglieder des ganzen Prozesses zu; die Zwischenglieder, in denen die psychologischen Motive des Vorgangs zu einem wesentlichen Teile enthalten sind, werden dabei übersehen. Hier ist aber vor allem das eine bedeutsam, daß in der Auffassung der Reinigungszeremonie eine assoziative Verschiebung der Vorstellungen eintritt, wie sie auch sonst noch, vor allem im Gebiet der Sprache und Sitte, tiefgreifende Wandlungen des geistigen Gehalts der in ihrer äußeren sinnlichen Form unverändert bleibenden Erscheinungen herbeiführt. Bei der

[1]) Zur allgemeinen Entwicklungsgeschichte der Reinigungszeremonien vgl. Teil II, S. 318 ff.

ursprünglichen Lustration liegt der Zweck der Handlung ganz in der reinigenden Wirkung, die das Wasser vermöge seiner natürlichen Eigenschaften ausübt. Nicht dem Wasser als solchem kommt hier die magische Kraft zu, sondern der Beseitigung der Spuren, die die Berührung mit dem unreinen oder mit dem durch dämonische Kräfte schädigenden Objekt zurückließ. Darum ist auf dieser primitiven Stufe die Herkunft des zur Lustration dienenden Wassers gleichgültig. Das ändert sich, sobald das Tabu dämonisch wirkender Gegenstände unter dem Einfluß der Göttervorstellungen in das Tabu des Göttlichen übergeht, das dem Menschen Unheil bringt, nicht weil es ihn verunreinigt oder direkt schädigt, sondern weil umgekehrt er selbst den Gegenstand durch seine Berührung verunreinigt oder entheiligt. Jetzt bedarf vielmehr das Götterbild oder der geheiligte Ort, die durch solche verbotene Berührung geschädigt wurden, selbst einer Lustration zur Beseitigung der an ihnen haftenden Befleckung. Derjenige dagegen, der sich der Verletzung eines solchen Tabu schuldig gemacht hat, bedarf nicht der Reinigung, sondern der S ü h n e. Eine solche kann nun auf doppeltem Wege geschehen: entweder indem er durch eine nach außen gerichtete Handlung die Gottheit versöhnt, also durch das Opfer, oder indem er selbst einer neuen, in ihrer Bedeutung wesentlich veränderten Form der Lustration unterworfen wird. Sie besteht in der Reinigung von einem Frevel, der, weil er ein innerlicher des gegen ein göttliches Gebot handelnden Willens ist, überhaupt nicht durch äußere Mittel, sondern nur durch innere beseitigt werden kann. Dazu bedarf es nicht einer Veränderung der äußeren sinnlichen Beschaffenheit des Reinigungsmittels, sondern seiner geistigen Bedeutung: das Wasser muß selbst magische Kräfte in sich tragen. Daher von nun an besondere heilige Quellen oder Flüsse als die Spender solch magisch wirkenden Wassers gelten. Dieser Wandel vollzieht sich aber, wenn jene neuen Bedingungen einer spezifischen Heiligkeit zum religiösen Kultus gehörender Gegenstände eintreten, um so leichter, als dabei die an die Lustrationszeremonie gebundene Vorstellung der magischen Wirkung nur von dem äußeren Effekt auf das Mittel, das diesen Effekt hervorbringt, übergeht. Diese Vertauschung der Kausalglieder geschieht im Bereich der Zauberkausalität gerade deshalb so leicht, weil an und für sich schon auf der g a n z e n Handlung die Bedeutung des Magischen ruht,

so daß es sich hier nur um eine Verschiebung des Schwerpunktes eines über dem Ganzen ruhenden Zaubers handelt. Damit ist aber zugleich die Reinigungszeremonie zu einer eigentlichen Heiligungszeremonie geworden, die trotz der Ähnlichkeit ihrer äußeren Form und trotz ihrer genetischen Abhängigkeit von der Lustration im alten Sinne ihrem Wesen nach ein neuer kultischer Akt ist, der jetzt erst die Bedeutung eines religiösen Kultaktes angenommen hat, was er zuvor nicht gewesen war. Auch ist damit, insofern der materielle Entsühnungsakt eine rein geistige Bedeutung gewonnen hat, die Handlung zu einem Symbol geworden. Dieses ist aber ganz und gar ein reales magisches Symbol und nimmt als solches neben dem Opfer und dem Gebet eine wichtige Stellung des religiösen Kultus ein. Es birgt dann freilich, wie alle realen Symbole, die Fähigkeit in sich, mit der zunehmenden Vergeistigung der religiösen Ideen und der damit Hand in Hand gehenden Verdrängung der Zaubervorstellungen in ein ideales Symbol in dem oben erörterten Sinne überzugehen (S. 680, 683).

Zunächst bleiben jedoch als Handlungen, die unter dem gleichen Zeichen magischer Symbolik stehen, Opfer und Lustration eng aneinander gebunden. Beide bilden die sich ergänzenden Teile einer einzigen Kultzeremonie, die, wie Objekt und Subjekt in der sinnlichen Anschauung, zusammengehören. Hieraus erklärt sich denn auch ohne weiteres die Erscheinung, daß in manchen Fällen beide, Opfer und Lustration, tatsächlich in der Kulthandlung völlig verschmelzen können. So weiht Mose den Aaron und dessen Söhne, indem er Ohr, Daumen und große Zehe der rechten Seite mit dem Blut des Opfertiers bestreicht (3. Mos. 8, 23 f.), eine Zeremonie, bei der offenbar das Opferblut zugleich als magisches Lustrationsmittel dient. Aaron selbst aber schlachtet am großen Sühnetag von zwei Böcken den einen, um mit seinem Blut den Altar zu besprengen und diesen so von der Unreinheit der Israeliten zu reinigen, indes er den andern mit den Sünden des Volkes in die Wüste schickt (3. Mos. 18, 14 ff.) — eine Zeremonie, die das Opfer, die Reinigung mit Opferblut an Stelle des Wassers und die Reinigung durch Übertragung in sich schließt. Daß auch den Griechen eine solche Vereinigung von Opfer und Lustration nicht fremd war, bezeugt das zürnende Wort Heraklits: »Reinigung von Blutschuld suchen

sie vergeblich, indem sie sich mit Blut besudeln, wie wenn einer, der in Kot getreten, sich mit Kot abwaschen wollte« (Herakl. fr. 5 Diels). Bezeichnend für diese Umwandlung der Reinigungsmittel zu Trägern magischer Wirkungen ist es übrigens auch, daß die Waschung nunmehr der Besprengung Platz zu machen pflegt. Dient die einfache Waschung der Beseitigung einer Befleckung, so gibt die Besprengung der in der verwendeten Flüssigkeit wirksam gedachten Einwirkung magischer Kräfte einen sinnlichen Ausdruck. In diesen Verbindungen von Opfer und Reinigung bereitet sich aber zugleich jener Übergang vor, den wir oben bereits in der Entwicklung der Opferhandlungen sich vollziehen sahen. Gleich dem Opfer wird der Reinigungsakt zu einer Heiligungszeremonie, deren vorherrschender und schließlich einziger Zweck in einer magischen Wirkung auf die Kultgemeinschaft und deren einzelne Mitglieder besteht.

Gleichwohl bleibt auch nach diesem Übergang innerhalb des gesamten Umfangs der Heiligungszeremonien der Lustration ihr besonderes Gebiet gewahrt. Ihr Zweck ist der höchsten Form der Heiligung, der Vergöttlichung gegenüber ein vorbereitender: sie will entsündigen, um dadurch freien Raum zu schaffen für die wirkliche Erhebung der Seele zur Gottheit. Jener Reinheit der Seele, welche die Vorbedingung ihrer Vergöttlichung ist, stehen aber Hindernisse im Wege. Sie sind in der sinnlichen Natur des Menschen begründet und äußern sich auf religiösem Gebiet in der Verfehlung gegen die Gebote des religiösen Kultus, oder, was infolge der Auffassung des Kultus als einer religiösen Pflicht damit gleichbedeutend ist, in einer Verfehlung gegen die Gottheit. Wir bezeichnen eine solche als Sünde oder als religiöse Verschuldung. Ihr steht die soziale Verschuldung als ein ergänzender Begriff gegenüber, der den Verstoß gegen die Normen der Sitte oder der bürgerlichen Rechtsordnung in sich schließt. Beide zusammen, die religiöse und die soziale Verschuldung, bilden demnach den allgemeinen Begriff der Schuld. Nun entziehen sich in der Wirklichkeit diese Formen der Schuld, die religiöse wie die soziale, vor allem deshalb einer sicheren Scheidung, weil schon auf einer verhältnismäßig frühen Stufe der Kultur der Bruch der Rechtsordnung, falls er nicht bloß als eine zwischen den Einzelnen oder ihren Sippen auszumachende Streitsache gilt,

und der gröbere Verstoß gegen die Sitte im allgemeinen zugleich als religiöse Verfehlungen angesehen werden. Die schuldhafte Handlung pflegt daher eine Verfehlung gegen die soziale und gegen die religiöse Ordnung zugleich zu sein, und für die Sünde im engeren und ausschließlichen Sinne bleibt nur die Übertretung gewisser äußerer Kultusvorschriften als ein ihr allein zugehöriges Gebiet übrig. Immerhin pflegt sich innerhalb der so gezogenen weiten Grenzen religiöser Verfehlung das Gebiet, das neben ihr eine soziale Verschuldung in sich schließt, von dem andern, das speziell als eine Versündigung gegen die Gottheit empfunden wird, noch in den Kultformen, die der Buße für diese Verfehlungen bestimmt sind, zu scheiden. In diesem Sinne trennte sich bei den Israeliten das Sühnopfer in die beiden Formen des »Sündopfers« und des »Schuldopfers«; und es war ein charakteristisches Unterscheidungsmerkmal beider, daß das Sündopfer in einer gemeinsamen Feier bestand, bei der das ganze Volk für die im vergangenen Jahr begangenen kultischen Vergehen das Opfer darbrachte, während das Schuldopfer jeweils von dem einzelnen Schuldigen geleistet werden mußte (3. Mos. 5 und 16)[1]. Das entspricht der Tatsache, daß der Rechtsbruch zumeist ein Vergehen ist, das von einzelnen gegen einzelne begangen wird, und bei dem daher auch die Verfehlung gegen die Gottheit nur das begleitende Motiv einer Sühneleistung ist, die der Schuldige zunächst dem Geschädigten zu gewähren hat. Die Verfehlungen gegen die Gottheit selbst und gegen die unter ihrem Schutze stehenden Kultgebote werden dagegen, auch wo sie von einem einzelnen herrühren, doch zugleich als ein Teil jener allgemeinen Pflichtverletzung empfunden, die das Volk seinem Gott gegenüber begangen hat.

Suchen wir hiernach diese im allgemeinen Bewußtsein freilich niemals ganz verwirklichte, doch in solchen und ähnlichen Unterscheidungen angedeutete Sonderung der Begriffe festzuhalten, so bietet das Verhältnis, in welchem beide Formen der Verfehlung jeweils zueinander stehen, Veränderungen, die für den Verlauf der religiösen wie der sittlichen Entwicklung höchst bedeutsam sind. Der allgemeine Gang dieser Veränderungen läßt sich in die Formel zusammenfassen: mit der völligen Trennung der Gebiete beginnt die

---

[1]) W. R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 164.

Entwicklung, sie schreitet fort zu ihrer anfänglich beschränkten, dann zunehmenden Kreuzung, um von da aus einem Höhepunkt zuzustreben, wo beide Gebiete völlig zusammenfallen. Diesen Höhepunkt freilich erreicht sie niemals ganz oder doch höchstens innerhalb des Umkreises beschränkter religiöser Gemeinschaften. Vielmehr stellt sich schließlich ein Zustand relativer Stabilität her, wo die schwereren religiösen zugleich als soziale Verschuldungen gelten, und ebenso umgekehrt, während auf der religiösen Seite ein für die soziale Ordnung und auf der sozialen ein für das religiöse Interesse gleichgültiger Rest bleibt.

Es sind vornehmlich die ersten dieser Stadien, in denen sich die Erscheinungen anfänglicher Trennung und dann allmählich eintretender Verschmelzung religiöser und sozialer Normen verfolgen lassen. Auf der primitivsten Stufe, wie sie hier durch die Eingeborenen Zentralaustraliens, Melanesiens und durch manche afrikanische Stämme repräsentiert wird, ist die Scheidung eine vollständige. Innerhalb des Kultus, der freilich noch ganz der vorreligiösen Form des Dämonen- und Zauberglaubens angehört, herrscht die ängstlichste Scheu vor jeder Abweichung von der hergebrachten Regel. Eine solche Verfehlung ist früher oder später von schwerer Schädigung an Leib und Leben gefolgt. Auf der andern Seite sind diese primitiven Stämme keineswegs so arm an sittlichen Regeln, wie man gewöhnlich glaubt. Abgesehen von manchen oft überraschend einsichtigen Klugheitsmaximen, gelten Treue gegen den Genossen, Achtung seines Eigentums, meist auch seines Weibes, endlich Gehorsam gegenüber den älteren Stammesmitgliedern durchweg als anerkannte Grundsätze des Handelns[1]). Aber zu den Kultvorschriften stehen diese sozialen Normen außer Beziehung, wenn sie auch, ähnlich den frühesten Kulturgütern, meist auf die Unterweisung durch einstige Heilbringer zurückgeführt werden. Auch die Folgen der Übertretung sind in beiden Fällen gänzlich abweichende. Der Verfehlung gegen das soziale Gebot folgt in leichteren Fällen die Mißachtung der Genossen, in schwereren die Tötung oder Ausstoßung aus dem Stammesverband. Der Verletzung der Kultregeln folgt Krankheit und anderes auf dämo-

[1]) Vgl. meine Zusammenstellung solcher Maximen in dem Artikel Anfänge der Philosophie und Philosophie der primitiven Völker, Kultur der Gegenwart, Abt. VI, Teil II.

nischen Zauber bezogenes Unheil, das auf die Rache der beleidigten Dämonen zurückgeführt wird. Auch hier sehen wir nun die erste entscheidende Wendung an den Götterkultus gebunden. Noch bleiben zwar religiöse und sittliche Verschuldung, ebenso wie die ihnen entsprechenden Strafen, gesondert; doch ein Übergreifen beider hat insofern begonnen, als die schwereren Verfehlungen gegen Volk und Staat als soziale und religiöse Vergehen zugleich gelten. Sind doch die Götter nicht mehr bloße Schutzdämonen einzelner Individuen oder Orte, sondern ihre Herrschaft erstreckt sich über Stammes- und Staatsgemeinschaft. Jede Verfehlung gegen diese ist daher zugleich eine Sünde wider die Gottheit. Dagegen bleiben die Verfehlungen gegen den Einzelnen, seine Person oder sein Eigentum teils der persönlichen Rache, teils der Richtergewalt des Staates überlassen. Immerhin verrät sich der Einfluß, den der Götterkultus auf alle Verhältnisse des Lebens hat, darin, daß auch die im übrigen der weltlichen Rechtssphäre angehörenden Gesetze durch die Versicherung einer göttlichen Sanktion eingeleitet werden. Auch ruht, wie die geistige Kultur überhaupt, so insbesondere die Rechtspflege zumeist noch in den Händen eines Priesterstandes oder eines Oberhauptes, das politische und religiöse Funktionen in sich vereinigt. So bricht sich denn die Anschauung Bahn, jedes Verbrechen sei, als eine Verfehlung gegen die von der Gottheit geschützte staatliche Gesetzgebung, eben damit auch eine religiöse Verschuldung. In den großen uns erhaltenen Gesetzgebungen der Kulturvölker des alten Orients, der Babylonier, Ägypter, Israeliten, und in der Neuen Welt in den hier in mancher Beziehung wohl noch eine etwas frühere Stufe darbietenden Zuständen des Reichs der Azteken in Mexiko, beobachten wir deutlich dieses unter dem Einfluß des Götterkultus entstandene Übergreifen des Gebiets der religiösen über das der sozialen Verschuldung[1]).

Diese Entwicklung zeigt, daß die Keime des Sittlichen zunächst

---

[1]) Preuß, Die Sünde in der mexikanischen Religion, Globus, Bd. 83, 1903, S. 253 ff. Über das von allen diesen Gesetzeswerken juristisch am strengsten durchgeführte, eben darum aber auch die soziale Seite gegenüber der religiösen stärker ausprägende Gesetz Hammurabis vgl. Winckler, Die Gesetze Hammurabis, Der alte Orient, IX, 1902, dazu in juristischer Beleuchtung Kohler und Peiser, Hammurabis Gesetz, 1904.

außerhalb des Gebiets religiöser Betätigung und ihrer Vorstufen im außerreligiösen Kultus liegen: sie sind Erzeugnisse des sozialen Lebens, die in den von Anfang an den Verkehr beherrschenden Trieben der Neigung und des Hasses, des Schutzes der eigenen Existenz und der Vereinigung mit den Genossen ihre Quelle haben. Aber diese Entwicklung zeigt auch, daß solche Anfänge im Grunde ebenso einem »vorsittlichen« wie die begleitenden religiösen Äußerungen einem »vorreligiösen« Stadium angehören. Erst in dem Augenblick, wo der Götterkultus alle Lebensverhältnisse ergreift, bemächtigt er sich mit unwiderstehlicher Gewalt auch jener dürftigen Normen, die aus den natürlichen Bedingungen des Zusammenlebens und den allgemeinsten in diesem Zusammenleben erwachsenen Gefühlen entspringen. Hier wird es nun aber zu dem hervorstechenden Zug dieser aus der Wechselwirkung der sozialen und der religiösen Triebe hervorgehenden Weiterentwicklung, daß beide Faktoren zunächst noch teilweise in die Schranken der äußeren Zwangsmotive gebannt bleiben, denen sie in ihrer vorangegangenen Trennung unterworfen waren. Wohl werden nun jene primitiven Sittengebote nicht mehr bloß als ererbte Lebensgewohnheiten, sondern als göttliche Gesetze angesehen. Als innere, in der Natur der Handlungen selbst gelegene Motive gelten sie aber hier so wenig wie dort. Und wohl wird jetzt die Verletzung der Kultusvorschriften qualitativ als etwas anderes empfunden gegenüber jener religiösen Schuld, die zugleich eine soziale Verschuldung ist. Aber in beiden Fällen haftet noch die Vorstellung der Verschuldung an der äußeren Form der Handlung, und demzufolge ist man um so mehr geneigt, die Verfehlung gegen den Kultus, weil sie direkter gegen die Gottheit gerichtet ist, auch als die schwerere zu betrachten. Darum fürchtet man bei ihr vor allem die furchtbareren und unabwendbareren Strafen der Götter, die in dieser Beziehung die unheimliche Macht der Dämonen übernehmen: sie strafen den einzelnen Sünder mit Krankheit und Trübsal jeder Art, den Herrscher oder das Volk in seiner Gesamtheit, wenn es den Kultus vernachlässigt, mit Pest und Hungersnot, indes das soziale Verbrechen durch geringere weltliche Strafen und, insoweit es zugleich eine religiöse Verschuldung ist, durch Bußgebet und Opfer gesühnt werden kann.

Indem nun aber auf solche Weise beiderlei Motive in Wechselwirkung treten, steigern und vertiefen sie sich gegenseitig. Das Ver-

brechen, das Leib und Leben des Mitmenschen schädigt, ist keine Verletzung der äußeren Kultusgesetze, und dennoch wird es nicht bloß als eine sittliche, sondern auch als eine religiöse Verschuldung empfunden. So entwickelt sich die Vorstellung, daß jede Handlung des Menschen, soweit sie überhaupt einen für den einzelnen oder für die Gemeinschaft entscheidenden Wert hat, im Lichte des religiösen Kultus betrachtet werden müsse; und in dem Maße, als sich dergestalt der Begriff des religiösen Kultus selbst über sein ursprüngliches Gebiet hinaus erweitert, greift die weitere Vorstellung um sich, daß das menschliche Leben überhaupt, wie in allen seinen Geschicken dem göttlichen Willen unterworfen, so auch fortan ein gottgefälliges, in diesem Sinne also ein über alles menschliche Tun sich erstreckender Kultus der Gottheit sei. Und indem diese Erweiterung des Kultusbegriffs fernerhin von dem äußeren Tun auf dessen innere Motive zurückgreift, geht schließlich die Forderung jenes äußeren in die eines inneren, in Gedanken und Gesinnungen sich betätigenden Kultus über, dem in dem Fortschritt dieser Wandlungen mehr und mehr der höhere Wert eingeräumt wird. Ihm gegenüber wird dann das Kultusgesetz selbst, ebenso wie die sittliche Betätigung im Handeln, in die Bedeutung einer äußeren Erscheinungsform innerer Erlebnisse zurückgedrängt. So entsteht jener spezifische Begriff der Frömmigkeit, wie er in seinem allmählichen Übergang von der Handlung auf die Gesinnung die sämtlichen Kulturreligionen der Alten Welt, nur je nach Zeit und Ort in verschiedenen, bald mehr den Intellekt, bald den Willen in den Vordergrund stellenden Färbungen ergriffen hat.

Dieser Verinnerlichung des Schuldbegriffs, des sittlichen wie des religiösen, erwächst nun eine mächtige Hilfe aus der gleichzeitigen Entwicklung der Jenseitsvorstellungen. Während Lohn und Strafe aus dem Diesseits in das Jenseits hinüberwandern, wirkt hier zugleich jene Verbindung, die in den Jenseitsmythen Seelenkult und Naturmythus miteinander eingehen, auf die Kulthandlung zurück, die für die begangene Verschuldung Sühne zu leisten sucht. Diese Handlung will jetzt die Seele vorbereiten auf ihr künftiges himmlisches Leben. Ehe er die erstrebte Vergöttlichung erreichen kann, muß sich aber der Mensch vor allem der Sünden entledigen, die ihm aus seiner diesseitigen Lebensführung anhaften. Damit verliert die Lustra-

tion von selbst ihre frühere Stellung, um eine nicht minder wichtige, aber gegenüber den höheren Zielen, die sich jener höhere Seelenkult stellt, doch relativ zurücktretende, bloß vorbereitende einzunehmen. So lange die göttliche Strafe den Sünder schon im Diesseits erreichte, konnte die Lustration, unterstützt durch Bußgebet und Sühnopfer, genügen, um den Frommen vor der Gottheit zu rechtfertigen. Der Seele, die selbst nach Vergöttlichung strebt, genügt nicht die Reinigung von begangener Schuld: ihr höheres Ziel ist ein Einswerden mit der Gottheit, an das die Sünde überhaupt nicht mehr heranreicht. Der hierzu vorbereitenden Aufgabe entspricht es, daß die Lustration in dem Kultus an den Anfang der Heiligungszeremonien gestellt wird. Indem ferner der Charakter dieser Heiligungskulte eine die Stufenordnungen des Jenseits in das Diesseits übertragende Scheidung der Kultgenossen nach verschiedenen Graden der Heiligkeit mit sich führt, sind es nunmehr die niederen, allgemeiner zugänglichen Weihen, bei denen die Lustration im Vordergrund steht. Aber obgleich die äußeren Mittel, die Besprengung mit Wasser, die Räucherung in Vertretung des Feuers, endlich die Übertragung auf Tiere oder andere Objekte, in ihren äußeren Formen im ganzen die nämlichen bleiben, gewinnen sie doch durch die Einordnung in einen umfassenderen Zeremoniendienst, die Erhebung einzelner Akte, wie der Taufe, zu sakramentalen Weihehandlungen, endlich durch die hieraus entspringenden Wandlungen der Form eine wesentlich veränderte Bedeutung. So tritt dem Wasser wohl um der längeren Dauer der äußerlich bemerkbaren Wirkung willen, die Salbung mit geweihtem wohlriechendem Öl zur Seite. Die Räucherung übernimmt nicht bloß stellvertretend die Rolle des reinigenden Feuers, sondern es haftet an ihr auch mit der Erinnerung an die einstige Opferflamme ein Rest jener direkten Wirkung auf die Gottheit, die man im älteren Opferkult dem zum Himmel aufsteigenden Rauch des Brandopfers zuschrieb. Endlich die stärkste Metamorphose hat die alte Übertragung der Sünde auf ein anderes lebendes Wesen erfahren: nicht dem in die Wüste fliehenden Tier flüstert der Kultgenosse seine Schuld in das Ohr, sondern dem Priester im geheiligten Raum, der als der Stellvertreter der Gottheit dem Reuigen Verzeihung zusichert. Alle diese aus verschiedenen Kulten zusammengeflossenen Reinigungszeremonien hat wohl zuerst der griechische Mysterienkult in dieser planmäßigen Form als vorbereitende Akte der ganzen Kult-

handlung ausgebildet, während die einzelnen Bestandteile natürlich auch anderwärts vorkommen, da, abgesehen von den Wanderungen, die hier stattfinden mochten, die Grundmotive, aus denen die Lustration in allen diesen Formen hervorgegangen ist, so allgemeiner Art sind, daß sie sehr leicht auch unabhängig entstanden sein können. So ist die Beichte nicht nur dem Christentum mit dem Buddhismus gemein, sondern auch im alten Mexiko bildete sie zusammen mit der priesterlichen Absolution die vornehmste Form religiöser Reinigung. Denn man hegte den Glauben, sie allein könne die Tilgung aller in der vorangegangenen Zeit begangenen Sünden bewirken. Darum war hier die Beichte nur einmal zulässig, und es bestand die Sitte, sie möglichst an das Ende des Lebens zu verlegen, damit der Sünder vollkommen gereinigt in das Jenseits eingehe[1]).

Besteht in dieser Einmaligkeit des Heiligungsaktes eine unverkennbare Analogie der mexikanischen Beichte mit unserer christlichen Taufe, so liegt nun freilich darin ein Gegensatz beider, daß die Beichte hier, wie ursprünglich jede Form der Lustration, ihrer unmittelbaren Bedeutung entsprechend, nur von begangener Schuld, nicht von zukünftiger zu reinigen vermag. In der Kindertaufe dagegen ist eine wichtige Erweiterung des Lustrationsbegriffs insofern eingetreten, als hier die reinigende Wirkung der Zeremonie durchaus der Zukunft zugewandt ist. Das hängt sichtlich mit der Verstärkung der magischen Bedeutung zusammen, die der Lustrationsakt mit der Aufnahme unter die Heiligungszeremonien gewinnt, und die, wie wir oben sahen, zugleich in einer besonderen Heiligung des verwendeten Wassers ihren Ausdruck zu finden pflegt. Die Besprengung mit dem heiligenden Wasser soll hier nicht bloß die begangene Schuld wegnehmen, sie soll in diesem Fall vornehmlich gegen die künftige einen Schutz gewähren. Die nicht wegzuleugnende Tatsache, daß auch der getaufte Christ noch sündigen könne, hat freilich, wie man aus den Briefen des Apostels Paulus an die Korinther sehen kann, frühe schon der christlichen Theologie ernstliche Schwierigkeiten bereitet. Ihre Lösung haben diese Schwierigkeiten schließlich, wie bekannt, in der Auffassung gefunden, daß es nur der ererbte, dem Menschen aus dem Sündenfall der ersten Menschen überkommene Anteil der Sünde sei,

---

[1]) Preuß, Globus, Bd. 83, S. 255.

der durch die Taufe getilgt werde, daß also hier die Lustration nur insofern auch der Zukunft zustatten komme, als sie dem durch die Taufe in die christliche Gemeinschaft Aufgenommenen die Bewahrung vor der Sünde erleichtere. Diese Auffassung mußte aber, sobald jene Lehre von der Erbsünde wankend wurde, naturgemäß die Bedeutung des Taufaktes mehr und mehr der eines idealen Symbols der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft zutreiben[1]). Das psychologische Motiv dieses Widerstreits der Vorstellungen liegt aber sichtlich darin, daß der Begriff der Lustration bei seiner Anwendung auf die Taufe aus einem magischen Reinigungs- zu einem Heiligungsmittel geworden ist, in welchem jedoch der Gedanke an jene ursprünglichere Bedeutung immer noch nachwirkt. So ist die Lustration beides zugleich: als Reinigung kann sie aber nur die Befreiung von begangenen Sünden, als Heiligung muß sie ebenso notwendig die künftige Sündlosigkeit zu ihrem Ziele haben.

Die hier in so bedeutsamer Weise in die Entwicklung des Urchristentums eingreifende Frage ist übrigens ihrerseits nur die besondere Form, welche der in dem Jenseitskultus der Mysterien herangereifte Zwiespalt zwischen Seele und Körper angenommen hatte. Der Jenseitskultus hatte den Körper als eine Belastung der zum Himmel emporstrebenden Seele betrachten lernen. Diese, zum irdischen herabgezogen, werde so mit den sinnlichen Trieben verunreinigt, von denen sie sich in ihrem von der Körperlichkeit losgelösten Zustand befreien sollte. So gewann der alte, dereinst auf die kultische Verschuldung beschränkte Begriff der Sünde in dieser seiner Vereinigung mit der sittlichen Verschuldung wiederum eine doppelte Bedeutung. Einerseits galt der sündige Zustand als eine Folge der von der einzelnen Seele begangenen Verschuldungen; anderseits war er eine allgemeine Folge ihrer sinnlichen Gebundenheit. Beide Seiten fanden ihre Vereinigung darin, daß eben diese Gebundenheit zugleich als der Grund der einzelnen sittlichen Verfehlungen betrachtet wurde.

[1]) Über die dialektischen Bemühungen des Paulus und der älteren Kirchenlehrer, diese Antinomie zwischen den rückwärts gerichteten Wirkungen der Entsündigung und den in die Zukunft gerichteten zu beseitigen, vgl. Hans Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes, 1908, S. 98 ff. Vorbereitend ist hier für die schließliche Erhebung zur idealen Symbolik schon die Entwicklung im Judentum und besonders bei Philo, ebenda S. 51 ff.

Indem diese neuen Formen den alten Dualismus der religiösen und der sozialen Verschuldung verdrängen, lassen sie zugleich zwei neue Gestaltungen des Lustrationsgedankens entstehen, die hauptsächlich durch die begleitenden Formen der Askese charakterisiert sind. Denn die Askese ist es, die gerade hier einerseits als eine Ablösung des eigentlichen Opfers und anderseits als die höchste Steigerung des Opfergedankens zu der Opferung des eigenen Selbst erscheint (Teil II, S. 342). Der Reinigung von der Schuld, die der einzelne durch böse Handlungen und Laster auf sich geladen, dient nun die positive Form der Askese: die Bußübung, in der der asketische Büßer in schweren Mißhandlungen des eigenen Körpers die Strafen, die seinem Tun im Jenseits beschieden sind, vorauszunehmen und so sich von ihnen loszukaufen sucht. Der Reinigung von der Sünde, die der Kreatur als solcher durch ihre materielle Gebundenheit anhaftet, dient dagegen die negative Askese, die Abtötung der Sinnlichkeit durch den Verzicht auf die materiellen Genüsse und durch die ausschließliche Richtung des Denkens auf den geistigen Inhalt des Lebens. In diesen beiden Formen der Askese, die sich auf solche Weise zu höheren Formen der Lustration gestalten, der büßenden und der entsagenden, begegnen uns so zugleich Projektionen der Jenseitsvorstellungen in das Diesseits, wo sie nun zu reinigenden Vorbereitungen auf die zukünftige Welt werden. Die höhere Form dieser asketischen Lustration ist natürlich die zweite, die entsagende. Sie ist es auch, die in der philosophischen Fortbildung des Lustrationsgedankens diesen ganz in die Gesinnung zurückverlegt, der gegenüber die äußere Handlung schließlich nur als ein gleichgültiges Symbol erscheint. »Reinheit und Unreinheit«, sagt der große indische Asket, »gehören unserem Selbst an, keiner kann einen andern reinigen« (Sprüche Gautama Buddhas); und Plato bezeichnet die Lustration als das Werk einer wahren Philosophie, das die Lösung der Seele vom Körper erstrebe (Phädon 67 C).

g. Die Vergöttlichung als vollendete Heiligung.

Heiligkeit im Geiste der entwickelten Religionen ist ein Attribut der Gottheit, das im Grunde nur ihr gebührt. Daß sie an dieser Eigenschaft auch andere Wesen teilnehmen läßt, wie die Engel, die Tempel und andere heilige Orte, endlich Menschen, die sich durch

ihr Glaubensmartyrium oder ihre Frömmigkeit sogar vorzugsweise den Beinamen der »Heiligen« verdient haben, ist eine Erweiterung der Bedeutung, deren letzte bereits im Hinblick auf die durch besondere Leistungen erworbene Heiligkeit eingetreten ist. Ursprünglich heilig ist aber nur die Gottheit selbst, und wenn der Ausdruck des Heiligen in der Sprache von dem Eigenschaftswort »heil« im Sinne von »unverletzt« abgeleitet ist, so will das wohl sagen, daß alles Unreine, also alles, wovon die menschliche Seele gereinigt werden muß, ehe sie der Gottheit nahe kommen darf, der Gottheit fern sei. Damit wird eben die Lustration zur vorbereitenden Handlung für die eigentliche Heiligung, und diese wird ihrem innersten Wesen nach zur Vergöttlichung. Zu solcher Einheit mit der Gottheit bedarf es nun aber besonderer, positiver Heiligungsmittel, die der Kultus den vorbereitenden Zeremonien der Reinigung folgen läßt. Während die von der letzteren erstrebte Befreiung von Verschuldung und sinnlicher Gebundenheit der Seele ganz und gar dem diesseitigen Leben angehört, setzt demnach die Erhebung zur Gottheit eine Trennung der Seele vom Körper voraus, die allerdings endgültig nur im Tode, zeitweise aber, wie man den Erscheinungen von Traum und Ekstase entnimmt, auch schon in diesem Leben sich ereignen soll. So wurzelt der Gedanke der Vergöttlichung durchaus in den Jenseitsvorstellungen, und der Zustand, der die Seele des bevorzugten Frommen schon während des Lebens die Himmelsreise antreten läßt, die Ekstase, verhilft ihr auch zu jener Gemeinschaft mit der Gottheit, in der sich die Heiligung vollendet.

Doch wie sehr in der späteren Übung der Heiligungskulte die Ekstase durch die Hilfe berauschender Getränke, hoch gesteigerter Askese und sinnbetäubender Einwirkungen eines mystischen Zeremoniells absichtlich gesucht werden mag, bei der ursprünglichen Entstehung dieser Vorstellungen und Riten ist jedenfalls der Weg der umgekehrte gewesen. Zuerst hat die Ekstase die Vorstellung einer Befreiung der Seele von den Schranken der Körperlichkeit erzeugt, und dann ist unter der gleichzeitigen Einwirkung der zu den Heiligungskulten drängenden sonstigen Motive die Ekstase zu dem Hauptmittel der durch eine solche Befreiung zu erreichenden Vergöttlichung erhoben worden. Die spezielleren Entstehungsbedingungen der kultischen Ekstase weisen zugleich auf zwei Wege

hin, auf denen sich aus primitiveren und zunächst noch vorreligiösen Kultformen diese höchsten Heiligungskulte entwickelt haben. Der eine Weg zeigt uns an seinem Ausgangspunkt die Gestalt des einzelnen Schamanen, der durch Fasten, wilde Tänze und Selbstpeinigungen in eine Raserei verfällt, in der er in seinen Visionen Wunder zu erleben und Zauber zu vollbringen glaubt. Ein Nachfolger dieses einsamen Ekstatikers ist der brahmanische und buddhistische Büßer, der sich, der Außenwelt abgestorben, zu göttlicher Schmerzlosigkeit erhoben glaubt. Am Ausgangspunkt des andern Weges stehen hier wieder die Vegetationskulte mit dem wilden Taumel der Saat- und Erntefeste. Ihre Nachfolger sind die Mysterienkulte, in denen sich aus der Mannigfaltigkeit der Kultzwecke, die sich um die Feld- und Jahresfeste gesammelt hatten, mehr und mehr der der Sorge um die Zukunft nach dem Tode gewidmete Seelen- und Jenseitskult als der wichtigste hervorhebt, um schließlich als der einzige übrig zu bleiben. So scheidet sich diese zweite Form religiöser Ekstase vornehmlich durch ihre Beziehung zu einem gemeinsamen Kultus. Der buddhistische Mönch will, auch wenn er im Kloster lebt, auf eigene Hand heilig und selig werden. Der Kultgenosse der Mysterien bedarf dazu des Zusammenwirkens der Gläubigen. So hat sich denn auch nur hier ein fest gefügtes Zeremoniell entwickelt, in welchem Askese und Ekstase einem größeren Zusammenhang von Heiligungsriten eingereiht sind, insbesondere aber die Ekstase als das Mittel erscheint, das den vorbereitenden Veranstaltungen der heiligenden Reinigung als die letzte, von vielen erstrebte, nur von wenigen erreichte Stufe der vollen Vereinigung mit der Gottheit nachfolgt. In der Ekstase erst sieht sich der Myste selbst in den Himmel versetzt. Der Gott zieht ihn empor, entzieht ihn dem irdischen Dasein und gibt so durch ihn auch den übrigen Kultgenossen die Gewähr einer künftigen bleibenden Vereinigung mit der Gottheit[1]). Wahrscheinlich war schon in den antiken Mysterienkulten die

[1]) Die Einzelheiten des Zeremoniells der Mysterienkulte entziehen sich freilich unserer Kenntnis, vielleicht weniger deshalb, weil sie Geheimkulte waren, als weil sie nicht sowohl in einer durch die Tradition zu fixierenden Folge liturgischer Gebete wie in einer Reihe von Handlungen bestanden, die jedem Teilnehmer bekannt waren, und die zu beschreiben vielleicht als eine Profanation galt (vgl. Rohde, Psyche, II³, S. 38 ff. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 25 ff.). Schilderungen der in der Ekstase er-

uns aus der urchristlichen Gemeinde bekannte »Glossolalie« (das Zungenreden) ein Hilfsmittel gewesen, das auch andere an solchen Offenbarungen teilnehmen ließ. Sie bestand nicht, wie sie zuweilen (z. B. Apostelgesch. 2, 1) umgedeutet wurde, in einem Reden in fremden Sprachen, sondern in sinnlosen Lauten, die sich wohl auch infolge der bei den analogen pathologischen Erscheinungen zu beobachtenden gedächtnismäßigen Einübung zu oft wiederkehrenden Scheinworten fixierten, denen nun die in den Versammlungen auftretenden Interpreten zumeist ihre Deutungen solcher Ruflaute entnehmen mochten, — ganz so wie die delphischen Priester seit alter Zeit die Ausrufungen der Pythia in ihre Orakelsprüche umgedeutet hatten. Es sind Erscheinungen, die auch ohne historischen Zusammenhang, der natürlich zuweilen mitwirken mag, mit der den Erscheinungen immanenten psychologischen Notwendigkeit überall wiederkehren, wo die Ekstase zu einem Hilfsmittel des religiösen Kultus geworden ist. So sind sie denn auch in den neueren christlichen Sekten der »Erweckten« vielleicht unabhängig von der Glossolalie der Apostel wiedergekehrt. Die extreme Ekstase, in ihrer physiologischen Natur dem epileptischen Anfall verwandt, ist gleich diesem von Lautreflexen begleitet, und es kann nicht ausbleiben, daß der gläubige Zuschauer die hervorgestoßenen Laute als eine Sprache deutet, an der, wie der Apostel Paulus sagt, nicht der Nus, die Vernunft, sondern der heilige Geist, das Pneuma, teilhabe (1. Kor. 14, 14)[1].

An diese durch die ekstatische Vision vermittelten Erleuchtungen schließt sich dann schon in den antiken Mysterienkulten zuweilen noch eine Vorstellung an, die zugleich der früher (S. 577) er-

---

lebten Vereinigung mit der Gottheit, mit der zugleich eine völlige Auslöschung des eigenen Selbstbewußtseins verbunden sei, und die übrigens nur unmittelbar erlebt, nicht beschrieben werden könne, begegnen uns hauptsächlich bei den Gnostikern und den Neuplatonikern. Daß sie ihrer Natur nach stets nur auf wenige, für besonders bevorzugt gehaltene Mysten beschränkt waren, läßt sich auch der Äußerung Plotins entnehmen, es sei ihm nur in seltenen Momenten vergönnt gewesen, sich zu diesem unmittelbaren Einswerden mit der Gottheit zu erheben. Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, III, 2[3], S. 611 ff.

[1]) Überhaupt gibt Paulus hier (1. Kor. 14, 2 ff.) eine anschauliche Schilderung dieser Erscheinung. Über deren Verbreitung vgl. Hilgenfeld, Die Glossolalie in der alten Kirche, 1850.

wähnten, dem Altertum geläufigen eines göttlichen Seelenführers, der die Seele auf ihrer Reise ins Jenseits geleite, verwandt ist. Es ist die Vorstellung eines göttlichen Mittelwesens, das dem Mysten bei dem Akte seiner Vergöttlichung beisteht. In dem in der hellenistisch-römischen Zeit verbreitetsten dieser Kulte, im Mithrasdienst, galt Helios als ein solcher Mittler, der, vielleicht weil er erst später zu dem Kultus des älteren Gottes hinzugezogen war, außerdem aber wegen der Übereinstimmung beider als Sonnengötter, auch als der Sohn des Mithras angerufen wurde[1]. Gewiß kann man diese Analogien mit der christlichen Vorstellung der Heilsvermittlung nicht ohne weiteres als Entlehnungen auf der einen oder der andern Seite deuten. Um so mehr verrät sich in ihnen das allen diesen Heiligungskulten gemeinsame Motiv der Verkörperung der göttlichen Hilfe in einer besonderen göttlichen Persönlichkeit. Für das Verhältnis zu dem über ihr stehenden, nur durch solche Beihilfe zu erreichenden Gott ist aber wieder dem religiös-mythologischen Denken das des Sohnes zum Vater, weil es die Übereinstimmung der göttlichen Natur beider besonders eindringlich hervorhebt, das naheliegendste. Indem ferner Helios vor allem der sichtbare, unmittelbar in der Sonne verkörpert gedachte Gott ist, wendet sich überhaupt in den heidnischen Kulten der hellenistischen Zeit das Gebet in erster Linie an Helios, der den Verkehr mit allen andern, unsichtbaren Göttern vermitteln und der nach der Lehre der platonisierenden Theosophen mit allen diesen Göttern, mit Zeus, Apollo, Athena, Dionysos, identisch sein soll[2].

Doch des Vorzugs, dessen in der Ekstase nur wenige Auserwählte gewürdigt werden, der Gemeinschaft mit der Gottheit selbst teilhaftig zu sein, will auch die weitere Schaar der Gläubigen nicht entraten. Ihnen bietet sich nun von einer andern Seite her, von den alten Opfervorstellungen ausgehend, ein mehr mittelbarer Weg der Vergöttlichung. Hat doch das Opfer selbst, wie wir sahen, als ein Mahl, bei dem die Kultgenossen die Gottheit teilnehmend dachten, den objektiven Wert eines ihr dargebrachten Geschenkes allmählich eingebüßt, um dem frühe schon damit verbundenen subjektiven Motiv der durch die Opferspeise bewirkten Heiligung schließ-

[1]) Dieterich, a. a. O. S. 68.

[2]) Man vgl. Kaiser Julians Rede auf König Helios. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians, S. 144 ff.

lich den Platz zu räumen. Die Motive, die dieser subjektiven Seite des Opferkultus zugrunde liegen, reichen aber hinwiederum bis zu den frühesten Anfängen des mythologischen Denkens zurück. Sie zeigen uns bereits das Opfer des Totemtieres und das Menschenopfer als die beiden Formen, in denen das Verzehren des Opferfleisches, zuerst wohl nur vereinzelt, als ein Mittel, die seelischen Kräfte des Getöteten sich anzueignen, dann als ein kultischer Brauch in gemeinsamer Feier geübt wird [1]. Innerhalb der primitiveren dem totemistischen Tieropfer zugehörigen Erscheinungen ist hier wahrscheinlich das Motiv der Verstärkung der seelischen Kräfte das ursprüngliche gewesen, worauf dann das gemeinsame Opfer dem zu diesem verwendeten Tier seine besondere Heiligkeit mitteilte, die es vor der Tötung außerhalb der Kultusfeier schützte. Diese im Kultus erworbene Heiligkeit mußte aber wieder dem Genuß gerade seines Fleisches eine spezifische Kraft verleihen, die schon auf der Stufe des vorreligiösen Kultus dieses Essen zu einer von dem gewöhnlichen Nahrungsgenuß abliegenden Zeremonie erhob. Als dann unter dem Einfluß der Göttervorstellungen das Tier im Kultus dem menschenähnlichen Gott sich unterordnete, machte auch in der Verwendung zum Opfer in vielen Fällen das Tier dem Menschen Platz. Die Heiligung, die dort in der Beschränkung des totemistischen Ahnen- und Schutzdämons auf eine einzelne Tierspezies gegeben war, stellte nun aber besondere Anforderungen an den Menschen, der zum kultischen Opfer bestimmt wurde. Zunächst ist es wahrscheinlich die Häuptlings- oder Priesterwürde gewesen, die das Vorrecht und zugleich die Pflicht zu dieser Hingabe mit sich führte und damit dem Geopferten eine spezifische Heiligkeit verlieh, die ihn in den dem Opfertod vorausgehenden Zeremonien göttlicher Ehrung teilhaftig machte und dann, in weiterer Rückwirkung dieser höchsten Heiligung, ihn als Repräsentanten des im Kult verehrten Gottes betrachten ließ. So entwickelte sich in der natürlichen psychologischen Verkettung dieser Motive die Vorstellung, daß im Opfer der Gott selbst, verkörpert in dem der Opferung bestimmten Menschen, sich hingebe, und daß daher der Genuß des ihm entstammenden

[1]) Vgl. Teil II, S. 15, 247f. und oben S. 651, 674. Dazu N. W. Thomas, Folklore vol. XI, 1900, p. 239ff. Frazer, Golden Bough, II, p. 318ff. Preuß, Globus, Bd. 86, 1904, S. 108ff.

Opferfleisches ein Essen vom Leib des Gottes sei. Spuren einer solchen Anschauung, die der allgemeinen Vertretung der Gottheit durch den Priester oder Häuptling entspricht, begegnen uns noch heute in gewissen außerordentlichen Fällen bei Naturvölkern, wenn bei allgemeiner Hungersnot oder Heimsuchung durch epidemische Krankheiten ein Häuptling oder Priester als Opfer gefordert wird. So noch in verhältnismäßig neuer Zeit bei polynesischen Stämmen, bei denen ohnehin der Priester nicht selten göttlich verehrt wurde, so daß er der sonst durch besondere Opferzeremonien zu gewinnenden Heiligung entraten konnte [1]). Immerhin mußte dieses verhängnisvolle Vorrecht zu jener Ablösung drängen, deren schon oben gedacht wurde, und die sich nun nach zwei Richtungen bewegte. Auf der einen Seite trat der Verbrecher oder der Kriegsgefangene an die Stelle der geheiligten Persönlichkeit des Häuptlings und Priesters. Die Heiligung, deren er ursprünglich entbehrte, mußte ihm dann nachträglich verliehen werden. Das geschah aber naturgemäß infolge der hier bestehenden Wechselwirkungen zwischen Heiligkeit und Kultus dadurch, daß solche zu Opfern ausersehene Menschen durch ein der Opferung vorausgehendes Zeremoniell geheiligt wurden. Da ist es nun wieder ein psychologisch verständlicher Zug, wenn das Mittel hierzu darin besteht, daß man den zu Opfernden selbst zum Gegenstand eines Kultus macht, in welchem er ganz so wie der Gott, den er vertreten soll, verehrt wird. Es ist abermals die bekannte Wechselwirkung der Motive: die Götter erwecken den Kultus, und der Kultus erhebt seine Objekte zu Göttern. Für ein ursprüngliches religiöses Gefühl wird aber solchen die Gottheit vertretenden Menschen nicht etwa bloß symbolisch die Bedeutung von Göttern beigelegt, sondern sie sind wirkliche Götter. Eben darum können sie nun dieselbe Heiligung auch auf andere übertragen, die von ihrem Fleisch oder Blut geniessen.

Nicht wesentlich anders verhält sich der zweite, den Ursprung dieser Heiligungskulte länger überdauernde Weg, auf dem sich die Ablösung der zum Heiligungsopfer vor andern geeigneten heiligen Personen vollzieht. Es ist die Vertretung des Gottes durch sein Bild, dem, damit auch dieses der Mitteilung der Heiligung

[1]) Gerland (Waitz-Gerland), Anthropologie der Naturvölker, VI, p. 381, 396.

durch seinen Genuß teilhaft werde, eine eßbare Beschaffenheit in dem Opferkuchen gegeben wird. Auch dies Bild bedarf einer vorangehenden zeremoniellen Weihe, infolge deren der Gott selbst in dieser seiner Nachbildung Wohnung nehmen soll. Diese Weihe geschieht wieder nach dem gleichen Prinzip der Erzeugung des kultisch verehrten Gegenstandes durch den ihm geweihten Kultus. Diese zweite Form der Ablösung ist die dauernde. Sie lebt allein weiter, nachdem das Menschenopfer längst den gesteigerten Humanitätsgefühlen weichen mußte; und sie teilt mit andern Kultusformen die Eigenschaft, daß sie leicht einem Bedeutungswandel zugänglich ist, der sie nicht nur ihrem religiösen Ursprung entfremdet, sondern sie schließlich überhaupt zu einer gleichgültigen Form macht. Als solche erinnert sie höchstens noch durch ihre Beibehaltung bei gewissen mit den alten Opferkulten in Beziehung stehenden Festzeiten an ihre kultische Vergangenheit. So sind die Tier- und Menschenformen unserer den Kindern gespendeten Osterkuchen, unter denen durch seinen Zusammenhang mit dem in dem christlichen Osterfest nachwirkenden jüdischen Passahopfer das Lamm die erste Stelle einnimmt, die letzten Rudimente dieser vormaligen Opferspeisen.

Solche Erscheinungen des Essens von dem Fleisch eines den Gott vertretenden Tieres oder Menschen und ihres Ebenbildes in Gestalt eines Mehlopfers sind so allgemein verbreitet, daß sie offenbar an vielen Orten aus den gleichen psychologischen Motiven heraus entstanden sind. Dies verhält sich nun zum Teil anders mit den besonderen Modifikationen, die diese Übergänge von Opfer- in Heiligungsriten in einzelnen Fällen infolge der Verbindung mit andern kultischen Handlungen darbieten. Insbesondere sehen wir wichtige Komplikationen dieser Heiligungszeremonien und ihrer im primitiven Seelen- und Tierkult wurzelnden Vorstufen dadurch eintreten, daß sie mit Vegetationskulten zusammenfließen, entsprechend der schon oben erwähnten Tendenz der Ackerkulte, andere, ihnen ursprünglich fernliegende Kultzwecke sich anzugliedern (S. 625 f.). Ein solcher Vorgang kann dann in der gewöhnlichen Form des Bedeutungswandels durch Verschiebung der Motive schließlich den eigentlichen Vegetationskult ganz zum Verschwinden bringen, während einzelne Elemente desselben in dem ihn überdauernden Heiligungskult zurückbleiben. Dies ist ja auch, wie wir sahen, der gewöhnliche Weg, auf dem die Jenseitskulte,

zu denen die Heiligungszeremonien als ihre vornehmsten Bestandteile gehören, überhaupt zu entstehen pflegen (S. 654). Für die Zeremonie des Gottessens ist aber diese Interferenz mit den Vegetationskulten deshalb noch von besonderer Bedeutung, weil die letzteren aus ihrem spezifischen Zweckgebiet heraus eine Art des Opfers erzeugen, die in ihrer äußeren Form dem die Heiligungszeremonie einleitenden Opfer gleicht und daher im Kultus selbst mit ihr zusammenfließen kann. Diese Art des Vegetationsopfers besteht in der Tötung der alten Vegetationsdämonen oder Vegetationsgötter und ihrer Wiederbelebung oder in der Erweckung der Vegetationsgeister des neuen Jahres, Opferformen, zu denen sich in den Sonnenwendfesten die Tötung der alten und die Erweckung der neuen Sonne als ein ihnen eng verbundener Vorgang hinzugesellt[1]). Das sind Festbräuche, in denen sich noch heute die Überlebnisse solcher Kulte und des in sie hereingreifenden Wasser- und Feuerzaubers mit dramatischen Szenen durchkreuzen, in denen die Tötung eines Tieres oder Menschen und deren Wiederbelebung dargestellt wird. Letzteres namentlich da, wo die Vegetationsdämonen in den Sonnenwendfesten zu Jahresgöttern geworden sind. So reichen auch diese Formen des Opfers in den vorreligiösen Dämonenkultus zurück, um dann unter der Einwirkung des Naturmythus zu Götterkulten zu werden. Den Charakter von Dämonenkulten haben sie in den freilich zumeist bedeutungslos gewordenen europäischen Saat- und Erntebräuchen bewahrt. Auf der Grenzscheide zwischen Dämonen- und Götterkult stehen sie in den großen mittelamerikanischen Jahresfesten. Völlig zu Götterkulten waren sie in den entsprechenden Kulten der alten Mexikaner und in den antiken Vegetationskulten geworden. So in dem babylonischen Tamuzd- und dem persischen Sakäenfest, in der Adonisfeier, den Isis- und Attismysterien. In allen diesen Fällen waren freilich bereits Verbindungen mit den Jenseitskulten eingetreten, durch die sich auch die Opfermotive vermischt hatten. Selbst da, wo diese rein erhalten sind, handelt es sich aber nirgends, wie man anzunehmen

[1]) Vgl. Teil II, S. 440 ff. und oben S. 627 f. Dazu die Sammlung von Rudimenten oder, wie man es nach der oben (S. 624) gemachten Bemerkung vielleicht ebensogut bezeichnen kann, von primitiven und eben darum zugleich rückständig gebliebenen Formen solcher Kulte bei Mannhardt, Wald- und Feldkulte, II, S. 158 ff., 183 ff., 264 ff.

pflegt, um eine von ihrem Ursprung an symbolische Handlung, sondern die Tötung des alten Vegetationsgottes ist, so gut wie der Erntetanz und die Regenzeremonie, zunächst ein Zauber: die alten Vegetationsdämonen müssen untergehen, damit die neuen ihre Tätigkeit beginnen. In die Opferbräuche, die dieser Verjüngung der Natur dienen, werden jedoch vermöge der Verbindung mit den alten an die Ackerbaukulte sich anlehnenden Seelen- und Totemkulten leicht auch jene andern Bräuche assimiliert, die in der Heiligung der Kultgenossen durch das genossene Opfer ihr Motiv haben. Das Opfer des den Gott vertretenden Tieres oder Menschen um der Heiligung durch den Genuß seines Fleisches willen, und das Opfer, bei dem im Sinne des Vegetationszaubers der alte Vegetationsgott getötet wird, sie fließen um so leichter in eine einzige Opferhandlung zusammen, wenn die Gottheit, die beides bewirkt, als die nämliche aufgefaßt wird. Nun wird der alte Gott getötet, damit der neue wieder auferstehe und in der Natur neues Leben erwecke; und gleichzeitig genießt der Opfernde von dem getöteten Gott, um sich selbst mit göttlicher Kraft zu erfüllen. Diese Vereinigung bewirkt übrigens nicht nur in den Kulten selbst eine Vermengung der Motive, sondern sie veranlaßt leicht auch den Mythologen und Religionspsychologen, unter dem Begriff des »Gottessens« Erscheinungen von wesentlich abweichender Bedeutung zusammenzufassen[1]). Doch scheiden sich beide Opferformen darin, daß bei dem reinen Vegetationsopfer das Essen des Opfers, das den Hauptbestandteil des Heiligungsopfers ausmacht, fehlen kann, sowie auch darin, daß beide nur während eines gewissen mittleren Stadiums ihres Verlaufs zusammengehen. Die dauerndste, in ihren Vorstufen bis in den primitiven Animismus und Totemismus zurück- und anderseits bis zu den höheren Seelenkulten der Mysterien und der aus ihnen erwachsenen Kulturreligionen emporreichende Form ist die des Genusses zunächst zum Zweck der Stärkung der seelischen Kräfte, dann zu

[1]) Dies gilt insbesondere auch von der lehrreichen Zusammenstellung der hierher gehörigen Erscheinungen, die J. G. Frazer im zweiten Bande seines »Golden Bough« gegeben hat. Dieser in Anbetracht der tatsächlichen Vermengung der Motive entschuldbare Fehler schmälert natürlich nicht das Verdienst, das sich Frazer durch die Aufzeigung der ungeheueren, alle Kulturstufen umfassenden Verbreitung dieser Kultbräuche erworben hat.

dem der Heiligung und schließlich zu dem der Vergöttlichung. In sie greift die andere Opferform der Tötung eines Vegetations- oder Jahresgottes zum Zweck der Erneuerung der Vegetation nur in jenem mittleren Verlaufe ein, wo sich beim Aufblühen der Ackerkulte die Götterkulte der alten Vorstellungen der Seelenaneignung bemächtigen, um sie zum Motiv der vollendeten Heiligung zu erheben. Nachdem dies geschehen, überdauert dann aber der so gewonnene neue Inhalt wieder die Ackerkulte, die höchstens in dürftigen Resten neben ihm fortbestehen. So ist es eine der bemerkenswertesten Erscheinungen in der Geschichte des religiösen Kultus, daß gerade die höchste Form der Heiligung, diejenige, in der der Mensch das nicht weiter zu überbietende Ziel der völligen Vereinigung mit der Gottheit zu erreichen hofft, in ihren tiefsten Wurzeln bis in die frühesten Anfänge des vorreligiösen Kultus zurückreicht. Das nimmt natürlich dieser Form nichts an ihrem Wert in der Stufenfolge der religiösen Bildungen. Vielmehr zeigt sich darin nur, wie fest verwachsen jene höchste Erscheinung der Heiligung mit den allgemeinen seelischen Motiven ist, die den Menschen zu jeder Zeit bewegt haben, so verschieden sie selbst und ihre Wirkungen sich gestalten mögen.

Unter den Kultformen, die einer mittleren Phase der Entwicklung angehören, innerhalb deren die Vegetationskulte in die Vorstufen der Heiligungskulte eingreifen, um sie dann zu ihrer endgültigen Bedeutung emporzuheben, gibt es eine Festfeier, bei der diese Komplikation der Motive besonders augenfällig ist, und die überdies infolge der Bedeutung, die sie durch die begleitenden kulturhistorischen Momente für die Geschichte der christlichen Heilsvorstellungen gewonnen hat, ein hervorragendes Interesse besitzt. Es ist die Feier der Saturnalien, die wir unter diesem Namen zunächst als eine römische Kultfeier kennen, die aber in einer Reihe von Festen alter Kulturvölker und in ihren Fortsetzungen in neuere Festbräuche so übereinstimmend wiederkehrt, daß man den Ausdruck wohl im allgemeineren Sinne als eine typische Bezeichnung anwenden darf. Namentlich gehören hierher griechische, zum Teil an den Namen des mit dem Saturnus in Beziehung gebrachten Kronos geknüpfte Feste, dann das persische Sakäenfest sowie vielleicht in weiterem Abstand das babylonische Tamuzd, das jüdische Purim u. a. Ihre Grundlage haben alle diese Feste sichtlich in Kulten des Ackerbaus und der Viehzucht,

die hier in ihrer Abhängigkeit von der Sorge um die regelmäßig an den Jahreswechsel gebundenen Nahrungsquellen zusammengehen. Der den Saturnalien eigene Charakter besteht nun in zwei bemerkenswerten Zügen. Der eine liegt in der die Festfreude begleitenden Ausgleichung der Standes- und Besitzunterschiede. Sie findet ihren drastischen Ausdruck darin, daß die Diener und Sklaven bei der Mahlzeit von ihren Herren bedient werden. Den zweiten bildet die Erwählung eines Festkönigs, der, wenn das Fest zu Ende geht, unter allgemeinem Spott seiner Insignien und königlichen Gewänder beraubt wird. Schon die römischen Saturnalien sind in der Vereinigung dieser beiden Hauptzüge mit sonstigem ausgelassenem Festjubel und unbeschränkter Narrenfreiheit zu reinen Scherzspielen geworden, darin den äußerlich von ihnen wenig verschiedenen Fortsetzungen in den modernen Karneval gleichend. Der ganze Verlauf des Festes, vor allem die Bekränzung des Festkönigs mit einer Krone aus Feldkräutern, weist auf einen einstigen Vegetationskult hin, der wohl von frühe an von Scherz und Spiel begleitet war, der aber dabei doch des ernsten Hintergrundes magischer Handlungen nicht entbehrte. So wurde bei dem persischen Sakäenfest ein zum Tode verurteilter Verbrecher zum Festkönig bestimmt, zwei andere wurden ihm als seine Minister beigegeben, und das Ende des Festes bestand ursprünglich ohne Zweifel in der Opferung dieses Festkönigs, der den sterbenden Jahresgott darstellte. Daß das Fleisch dieses Opfers dereinst gegessen wurde, zunächst um auf die neue Vegetation einen Zauber zu üben, dann um die Eigenschaften der Gottheit, die es darstellte, zu gewinnen, ist nach der Analogie anderer, auf einer ursprünglicheren Stufe stehen gebliebener Opferfeste, sowie daraus, daß auch die Saturnalienfeste den gemischten Charakter von Vegetations- und von Heiligungskulten angenommen hatten, jedenfalls in hohem Grade wahrscheinlich. Bei der allmählich eingetretenen Tilgung des Menschenopfers mochte dann an die Stelle der Tötung die Verspottung und scherzhafte Entthronung des Festkönigs, und endlich, als ihm der Opfertod erlassen war, die Befreiung des Erwählten aus den Händen der Strafjustiz treten, bis schließlich in Rom das Kultfest zu einem reinen Scherzspiel geworden war, bei dem ein beliebiger Festgenosse als Saturnalienkönig figurierte. Auf jener Zwischenstufe, auf der es einen Teil seiner ernsten Bedeutung noch bewahrt hatte, wie das zu

Jesu Zeit wahrscheinlich mit dem persischen Sakäenfest gewesen ist, zeigt aber die Geschichte von Jesu Kreuzigung so auffallende Ähnlichkeiten mit einer solchen Festfeier, daß sie unmöglich als zufällige angesehen werden können[1]). Da bietet zunächst Christus mit dem Akanthuskranz gekrönt die Parallele zu dem Saturnalienkönig, — die Dornenkrone gehört erst der sinnigen Symbolik der späteren Legende an. Der rote Mantel, den die Soldaten Jesu umlegen, der Stock, der ihm als Szepter dienen soll, seine Verspottung als König der Juden, alles das stimmt zu dem Bild des Saturnalienkönigs. Auch die beiden Minister fehlen nicht: sie sind in den zwei Verbrechern vertreten, die mit ihm gekreuzigt werden. Endlich die Sitte der Freigebung eines Verbrechers, die sich aus dem früheren Menschenopfer entwickelt hatte, kehrt in der Befreiung des Barrabas, allerdings mit einer Teilung der Personen, wieder. Hier gleicht Zug um Zug die Leidensgeschichte nicht einer irgendwie einheitlichen Saturnalienfeier, sondern Teilen einer solchen, wie sie von einer Volksmasse, wie den von ihrem Purim- und Passahfest herkommenden Juden und den aus verschiedenen Provinzen des Reichs stammenden römischen Soldaten, zusammengetragen werden konnten[2]). Darum war die Kreuzigungsgeschichte nicht selbst eine Saturnalienfeier, sondern eine tief ernste Begebenheit, in die Pöbel und Soldaten die ihnen geläufigen Formen des Spiels hineintrugen. Wie ungeheuer ist aber dem gegenüber der Bedeutungswandel, den dieser in den blutigen Ernst hineingetragene Scherz erfahren sollte! Kein anderer Teil der Leidens-

---

[1]) A. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament, S. 20ff. Zahlreiche Parallelen der Saturnalien und der von ihnen zu den andern Vegetationskulten hinüberleitenden Feste hat J. G. Frazer gesammelt (The golden Bough, III, p. 138ff.).

[2]) Dabei ist zu bemerken, daß in diesem Fall die Mischung von Motiven, die ganz verschiedenen Phasen in der Entwicklung der Saturnalienfeier angehören, für einen historischen Kern dieses Teils der Passionsgeschichte spricht. So das in die Anfänge des Kultus zurückreichende Menschenopfer, die jedenfalls erst einer späteren Phase angehörende Verspottung des erwählten Festkönigs, die die frühere kultische Heiligung ablöste, und endlich das vermutlich zuletzt gebliebene Volksprivilegium der Freibittung eines Gefangenen. Es würde psychologisch schwer begreiflich sein, wie eine rein mythische Legende aus einer solchen ganz verschiedene Stadien umfassenden Übertragung entstanden sein könnte, während diese Mischung verständlich wird, wenn man erwägt, daß hier jüdischer Festbrauch und Reminiszenzen, die ein bunt zusammengewürfelter Volks- und Soldatenhaufe aus heimischen Bräuchen in die Vorgänge hineintrug, hier in einer wirklichen Handlung zusammengeflossen sind.

geschichte hat so gewaltig auf die christliche Tradition eingewirkt wie eben diese einem überlebten, zum Spiel gewordenen Kultus entnommenen Züge. Wie sich das Bild des Erlösers mit der Dornenkrone unauslöschlich der Überlieferung einprägte, so hat vielleicht nichts so sehr der Vorstellung des Herrschers über die jenseitige Welt eine so eindringliche Kraft verliehen, wie die des ans Kreuz geschlagenen Erlösers, in welchem das alte anstößig gewordene Menschenopfer, bei dem ein gemeiner Verbrecher den Stellvertreter der Gottheit spielte, abgelöst wurde durch das Bild der Selbsthingabe eines Menschen, der nach dem Glauben der Christen die Gottheit selbst war. Hatte damit das Menschenopfer den weiten Kreis der Entwicklungen durchlaufen, der in den dunkeln Tiefen des animistischen Zauberglaubens begonnen, so fügte sich nun dieser letzten Umwandlung des objektiven Opferbegriffs in den subjektiven der Selbstaufopferung auch die neue Form ein, die hier, den Weg fortsetzend, den bereits die Jenseitskulte der Mysterien genommen, das christliche Opfermahl gewann. Auch in ihm kehrte eine uralte, bis tief in den vorreligiösen Kultus zurückreichende kultische Form wieder. Denn noch einmal bildete in ihm das Essen des Gottes den Inhalt der Feier, und dieses Essen galt, wie in allen höheren Seelenkulten, als Mittel der geistigen Vereinigung mit der Gottheit. Indem aber das Abendmahl zugleich als ein Gedächtnismahl an den dereinst als Heilbringer gekommenen Gottmenschen eingesetzt wurde, gewann es den Wert eines Symbols, das in dem Maße aus seiner ursprünglich magischen in eine ideale Bedeutung übergehen konnte, als in dem Bild seines Stifters an die Stelle des Gottes der Mensch trat, in dem die höchste der menschlichen Eigenschaften, die Selbsthingabe an ein sittliches Ideal, verkörpert gedacht wurde.

4. Die Formen der Kultlegende.

a. Die Kultlegenden der Ackerbaukulte. Demeter- und Dionysostypus. Die Mithraslegende.

Unter einer »Kultlegende« soll hier nicht jede beliebige Erzählung verstanden werden, die einen kultisch verehrten Gott oder Heros zu ihrem Gegenstande hat. Vielmehr beschränken wir den Begriff auf solche Legenden, die selbst die Grundlagen bestimmter Götterkulte

bilden, und in denen daher jeweils die Persönlichkeit des Gottes, dessen Schicksale die Erzählung berichtet, nur als die Trägerin der Güter erscheint, die im Kultus gefeiert und erstrebt werden. In diesem engeren Sinne gefaßt ist die Kultlegende die Darstellung einer bestimmten religiösen Grundanschauung, deren Ausdruck der Kultus ist, in der Form der Schilderung des Lebens einer göttlichen Persönlichkeit. Darum ist es zwar nicht ausgeschlossen, daß innerhalb einer Volksgemeinschaft mehrere Kultlegenden nebeneinander vorkommen, deren jede dann die Grundlage eines besonderen Kultus bildet. Aber die einzelne Kultlegende entspricht stets nur einem einzigen, in bestimmten Riten und liturgischen Formen ausgebildeten Kultus, und sie setzt daher eine einzige in sich geschlossene Kultgenossenschaft voraus. Dabei hindert diese allerdings nicht unbedingt die Zugehörigkeit zu andern Kultgenossenschaften. Doch wird eine solche Konkurrenz mit der Entwicklung der Kulte immer seltener und schließlich unmöglich. Darin liegt schon ausgesprochen, daß die Existenz einer Kultlegende durchaus an die höheren Stufen der religiösen Entwicklung gebunden ist, und daß auf der höchsten eine einzige zur herrschenden wird. Demzufolge sind die Herakles- und die Theseuslegende überhaupt keine Kultlegenden. Die Demeterlegende ist eine solche, aber keine ausschließliche: der in Eleusis Geweihte konnte auch an den orphisch-dionysischen Mysterien teilnehmen. Die Jesuslegende dagegen ist für den Christen in dem Sinne alleinherrschend, daß sie allen andern religiösen Legendenbildungen, die neben ihr vorkommen, nur in der Unterordnung unter die Hauptlegende und deren Träger Raum läßt. Diese zieht hier solche beschränktere Legenden, die ursprünglich zum Teil unabhängig existiert haben mögen, ähnlich in ihre Kreise, wie nach gewissen kosmogonischen Vorstellungen die Sonne die Planetenwirbel ihres Systems absorbiert hat.

Nicht jede Religion, der wir aus sonstigen Gründen eine hohe Stellung in der Entwicklung der religiösen Vorstellungen anweisen, hat jedoch Kultlegenden in diesem spezifischen Sinne hervorgebracht. Ansätze sind zwar überall in den großen Naturreligionen der Alten Welt zu finden. Auch pflegen die Vegetationskulte mit ihren dramatischen Darstellungen des Lebens und Sterbens des Jahresgottes und den daran sich schließenden Vorstellungen von der Wanderung

der Seele ins Jenseits das Grundthema solcher beginnender Kultlegenden zu bilden. Die Sagen von Marduk, von Indra, noch mehr die Legenden, die das Verschwinden oder den Tod des Jahresgottes und seine Wiederkehr zum Thema haben, wie die Höllenfahrt der Istar, die Adonislegende, tragen so in vielem schon die Züge echter Kultlegenden an sich, und manche haben sich wohl auch stellenweise zu solchen erhoben. Im allgemeinen aber läßt es das Nebeneinander einer Mehrheit in selbständigen oder vereinigten Kulten verehrter Göttergestalten zur Ausbildung der eigentlichen Kultlegende in dem oben bezeichneten Sinne nicht kommen. In andern Fällen steht die nomadisierende Lebensweise, wie der Entwicklung der Vegetationskulte, so auch der einer an diese gebundenen Kultlegende im Wege. So haben die Israeliten eine Väter- und eine Prophetensage. Aber es fehlt ihnen die Kultlegende. Jahwe selbst, der in seinem unveränderlichen Wesen keine Geschichte hat, deren der Gott der Legende bedarf, ist selbst der Hüter seines Kultus, und die Propheten sind die Verkünder seiner Gebote. Das Bedürfnis nach einer dem Menschen durch ihr eigenes Leben und Leiden näher tretenden Gottheit ist erst in einer späteren Zeit in dem jüdischen Volke erwacht, und es hat so in den Messiasverkündigungen der Propheten den heilbringenden Gottmenschen in die Zukunft verlegt, damit aber auch in ein Gebiet entrückt, wo die Legende von der apokalyptischen Dichtung abgelöst wird.

In allen diesen Fällen mangelt es an einer Hauptbedingung, die für die Entstehung der Kultlegende erforderlich ist: an der geschlossenen Kultgenossenschaft, die sich zu einem in einer einzigen Götterpersönlichkeit zum Ausdruck kommenden Kultzweck zusammenfindet. So wiederholt sich hier das nächste Merkmal des religiösen Kultus, das der Kultgemeinschaft, in einer durch die engere Verbindung der Kultgenossen höher entwickelten Form. Vorstadien ihrer Entstehung sind wohl lange schon vorhanden gewesen[1]). Deutlich ausgebildet begegnet sie uns erst in den beiden großen Mysterien-

[1]) Auf solche Vorstufen hat man z. B. im indischen Kultus hingewiesen, wo einzelne Wechselgesänge im Rigveda wahrscheinlich dramatisch-liturgische Bestandteile einer kultischen Feier gebildet haben (vgl. L. von Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda, 1908). Aber, wie dem auch sein möge, eine ausgesprochene Kultlegende haben diese Vishun-Krishna- und Rudra-Çivakulte offenbar nicht entwickelt.

kulten der Griechen, den eleusinischen und orphischen. Die beiden Kultlegenden, in denen der Charakter dieser Kulte sich ausprägt, die Demeter- und die Dionysoslegende, repräsentieren zugleich die zwei Typen, zwischen denen sich diese aus den Vegetationskulten erwachsenen Legendenbildungen bewegen. In der Demeterlegende liegt dieser Ursprung noch offen zutage; und zugleich bietet sie ein Entwicklungsstadium dar, wo sich der Sinn der Legende bereits erweitert hatte, immerhin aber hauptsächlich auf die Göttin als Spenderin aller irdischen Güter beschränkt geblieben war. So schildert sie noch der homerische Demeterhymnus, wenn auch hier in der Unsterblichkeit, die sie dem Kinde des Keleus gewinnen will, die Richtung auf das Jenseits schon durchschimmern mag. Demgegenüber steht in der Legende vom Dionysos-Zagreus, wie sie von den Orphikern ausgebildet wurde, die Hoffnung auf das künftige Heil der Seele so sehr im Vordergrund, daß der göttliche Held dieser Legende den Agrarkulten, denen auch er entstammt, entfremdet wird und in der Schilderung seines Todes und seiner Wiederbelebung zum Helfer der nach gleicher Wiedergeburt strebenden Seele geworden ist. In beiden Fällen bleibt aber das Grundthema der Legende der leidende und durch das Leiden zum Siege sich hindurchringende Gott. Sein Bild ist dem leidenden und siegreichen Helden der Sage verwandt (S. 484 f.). Doch gegenüber der noch ganz im Irdischen sich bewegenden Heldensage ist der Schauplatz hier ein weltumspannender, himmlischer geworden. Wenn jener Held ein Mensch bleibt, der höchstens in einer außerhalb seiner eigentlichen Heldenlaufbahn liegenden Fortsetzung seines Lebens zum Gott wird, so ist es hier umgekehrt der leidende Gott, der den Menschen tröstet im eigenen Leid, und der als sterbender und wiedererstehender auch der menschlichen Seele ein Aufleben nach dem Tode verheißt. So empfängt die Kultlegende ihre große religiöse Bedeutung wesentlich dadurch, daß sie dem Gott Attribute gibt, die seiner ursprünglichen Natur widerstreiten. Daß die Götter das Leid nicht kennen, und daß sie unsterblich sind, das sind die beiden Charakterzüge, die ihnen von früh an eigen sind. Daß ein Gott leidet und stirbt, das ist daher in der Reihe der Vermenschlichungen der Gottesvorstellungen die äußerste Grenze, die erreicht werden kann. Der leidende und sterbende Gott ist in Wahrheit völlig zum Menschen geworden. Dennoch setzt sich die ursprüng-

liche Gottesnatur gegen dieses Leiden und Sterben notwendig wieder durch. Der leidende Gott wird zur Herrlichkeit erhöht, der sterbende lebt wieder auf. So ist dieser vom Gott zum Menschen und vom Menschen zum Gott gewordene Held der Kultlegende eine Gestalt, die in ihrer Menschlichkeit dem eigenen Leben näher gerückt und im Kultus erreichbarer ist als die über alles menschliche Maß erhabene Gottheit.

In der Geschichte dieses dem Menschen als Helfer und Erretter in menschlicher Gestalt nahenden Gottes, wie ihn die Kultlegende der Orientalen und der Griechen in der Periode des Hellenismus entwickelt hat, bietet nun in erster Linie das Verhältnis zu den Vegetationskulten, aus denen jene Legenden erwachsen sind, und in zweiter der Grad und die Art, wie der Gott an dem menschlichen Leben und Leiden teilnimmt, die nächsten Gesichtspunkte für die Beurteilung des religiösen Wertes dieser Kulte. Da stehen auf der einen Seite die Attis- und die Osirislegende, beide noch tief eingetaucht in das Medium der die Vorgänge der Befruchtung, der Reifung der Saaten und des Absterbens der Natur umgebenden Mythen, wie sie uns aus den Vegetationsfesten beinahe aller Zeiten und Länder bekannt sind. Besonders in der Osirislegende, die den Mittelpunkt eines der einflußreichsten dieser orientalischen Kulte bildet, treten aber noch andere Züge hervor, die ihr einen tieferen Sinn geben, indem sie den Gott der Legende einerseits zum Begründer der Kultur und der Sitte, und anderseits nach seinem Leiden und Sterben zum Vermittler zwischen der jenseitigen und der irdischen Welt machen, der sich zum Herrscher und Richter des Jenseits erhebt. Wie uns in der Zerreißung des Osiris und in der den verschwundenen Bruder und Gemahl aufsuchenden Irrfahrt der Isis unverkennbare Parallelen zur Dionysos- und Demeterlegende entgegentreten, die hier miteinander und mit anderen Elementen der ägyptischen Göttersage in eine einzige Erzählung verbunden erscheinen, so vereinigt diese ganze Legende offenbar die Züge eines Vegetations- und eines Seelenkultes; und in diesem doppelten Sinne mögen wohl auch bei den Kultfesten, wie der Bericht des Plutarch erschließen läßt, die Götterschicksale mimisch und dramatisch dargestellt worden sein (Plutarch, De Iside et Osiride, 12—20). Zugleich zeigt aber dieser Bericht, wie hier der Seelenkult dem mit ihm verbundenen Vegetationskult das für beide wertvollste Motiv, das

des sterbenden und wiedererstehenden Gottes, entnommen hat. Der Jahresgott, der im Herbst verschwindet, um mit neu sprossender Saat wiederzukehren, wird zum Heilsgott, dessen Sterben und Wiedererstehen den Weg zeigt, den er die Seele führen wird, um sie aus den Schrecken des Todes zu retten. Wie die Osiris-, so bieten die Attis- und die Dionysoslegende die nämliche Verbindung der Motive und deren allmählich eingetretene Verschiebung im Sinne des Seelenkults. Im Gegensatze zu ihnen steht aber in dieser Beziehung die Kultlegende derjenigen Religion, die in der römischen Kaiserzeit vor andern dem Christentum die Herrschaft streitig machte, die Mithraslegende.

Auch Mithras ist ein tätiger und leidender Gott, der einst selbst unter den Menschen als ihr Wohltäter geweilt hat, um, nachdem er seine himmlische Herrschaft angetreten, die Seelen zu sich emporzuziehen. Doch Mithras bewahrt auch während seines irdischen Lebens seine göttliche Unsterblichkeit. Die Antwort auf die Frage nach dem Grund dieses Unterschieds gibt die Mithraslegende selbst, wie sie aus den weit verbreiteten Denkmälern der Kultzeremonien zu rekonstruieren ist[1]). Der in der Umgebung von Hirten bewaffnet mit Fackel und Messer aus einem Stein geborene Gott ist durch die Hirten, die ihn anbeten, deutlich als ein ursprünglicher Hirtengott gekennzeichnet. Sein Kampf gilt zuerst den alten Göttern, unter denen er allen voran den Helios in seine Dienste nimmt, dann den wilden Tieren, deren Urbild der göttliche Jäger in dem gewaltigen Stier bezwingt, aus dessen Mark er das Getreide, aus dessen Blut er den heiligen Trank der Mysterien, und aus dessen andern Teilen er die nützlichen Tiere der Herden entstehen läßt. Er errettet die Menschen aus der Sintflut und aus dem die Erde ausdörrenden Feuerbrand, stiftet dann in einem letzten Mahle die Mysterien, die seinem Dienste geweiht sind, und kehrt schließlich in den Himmel zurück, um im Verein mit Helios die Seelen der Mysten, die durch Reinigungen und Weihen, durch Opfermahl und Opfertrank vorbereitet sind, in den Himmel der Seligen eingehen zu lassen. So ist es das Leben des Jägers und Hirten, das sich in dieser Legende spiegelt, in der die Gewinnung der Feldfrucht, als deren Spender

[1]) Cumont, Die Mysterien des Mithra, deutsch von G. Gehrich, 1903, S. 97 ff.

der Gott ebenfalls gilt, doch nur wie ein Ausblick auf die spätere Zeit einer hoch entwickelten Kultur erscheint, in der dieser Hirtengott die Welt erobert. Es fehlt aber der Legende das Motiv des sterbenden Gottes, weil ihr die Quelle fehlt, aus der dieses Motiv geflossen, der Vegetationskult mit dem im Wechsel der Zeiten sterbenden und wiedergeborenen Jahresgott.

b. Die Christuslegende. Christus und Buddha.

Hier steht nun die Christuslegende mitten inne zwischen diesen Kultlegenden verschiedenen Ursprungs. Sie hat die Gestalt des sterbenden Gottes mit jenen Legenden gemein, die aus der Vereinigung von Acker- und Seelenkulten hervorgegangen sind. Sie gleicht der Mithraslegende darin, daß sie von den orgiastischen Zügen, die an die Vorstellung von den zeugenden Kräften der Natur gebunden sind, nichts enthält. Sie sind in ihr zu der die Vergöttlichung der Seele begleitenden religiösen Ekstase vergeistigt; und es sind damit zugleich die niederen mythologischen Nebenmotive, die auch der Mithraslegende anhaften, abgestreift, um nur solche Züge des Zaubers und Wunders zurückzubehalten, deren die Legende überall bedarf, um die Gestalt ihres Helden auch während seines irdischen Lebens ins Übermenschliche zu erheben. So vereinigt die Christuslegende die bedeutsamsten Eigenschaften jener andern Kultlegenden, die sich in diesen auszuschließen scheinen: die Gestalt des leidenden Gottes, der selbst den äußersten Grad menschlichen Leidens, den Tod, erduldet, und die Gestalt des Erlösergottes, dessen wohltätiges Wirken ganz und allein dem Heil der Seele zugewandt ist. Dieses zweite Motiv wird aber in ihr um so wirksamer, als es hier die durch den Erlösergott vermittelten himmlischen Güter in einen scharfen Gegensatz bringt zur Vergänglichkeit und Nichtigkeit irdischer Güter. Über diese in andern Kultlegenden nur teilweise und einseitig entwickelten Eigenschaften hebt endlich die Christuslegende noch eine dritte empor: die Helden jener Legenden sind Götter, die zur Erde kommen, um den Menschen als Helfer und Tröster zu nahen. Darum sind es überall Gestalten des alten Götterhimmels, die uns in ihnen begegnen. Hier ist der Held ein auf Erden geborener Mensch, dessen göttliche Heilsmission erst durch sein Leben und Sterben offenbar wird. So bilden jene mythologischen Kultlegenden Nebenformen der mytho-

logischen Göttersage. Die Christuslegende dagegen ist eine historische Sage, die zwar, wie alle historischen Sagen, mythologisch ausgestaltet ist, der aber die wichtigste Eigenschaft der lezteren, eine hinter ihr stehende wirkliche Persönlichkeit, nicht fehlt. Der Glaube an die Wirklichkeit eines Osiris und Mithras steht und fällt mit dem Glauben an den gesamten Götterkreis, von dem sie sich abgelöst haben. Die Christuslegende wurzelt in der historischen Überlieferung, die in den wesentlichsten ihrer Bestandteile trotz ausschmückender Mythen den Charakter der Glaubwürdigkeit an sich trägt. So wird man denn auch, abgesehen von den sonstigen inneren Eigenschaften und den äußeren Bedingungen, das entscheidende Motiv, das dem Christentum in dem Streit der Kulte, der seine Entstehung begleitete, den Sieg verlieh, schließlich darin erblicken dürfen, daß der Held der Christuslegende als wirklicher Mensch unter andern Menschen gelebt hatte, während die Träger aller der andern Kultlegenden Erzeugnisse der mythologischen Phantasie waren, von deren Leben kein glaubhafter Zeuge berichten konnte. Dazu kam, daß gerade der durch den Kontrast mit der Unsterblichkeit der Götter wirksamste Zug der Legende, der des *sterbenden Gottes*, hier gleichfalls kein bloßes mythologisches Bild, sondern Wirklichkeit gewesen war, eine Wirklichkeit, die dann durch das Hereinspielen jener den alten Vegetationskulten entnommenen Vorstellungen, die in den verbreiteten Saturnalienfesten fortlebten, wie ein Erwachen dieser bis dahin nur mythologisch geschauten Vorgänge zu geschichtlichem Leben erschien. Und wie das jüdische Messiasideal eine Projektion des siegreich überwindenden heilbringenden Gottes der heidnischen Kulte in die Zukunft gewesen war, so konnte sich vielleicht schon Jesus selbst, und konnten vor allem die vom Judentum herkommenden Christen der Urgemeinde in ihm den zum Leben erwachten Messias erblicken[1]. Um so näher lag es dann aber, diese Messiasidee jenen Kultlegenden von den aus himmlischer Höhe zur Erde gekommenen und schließlich wieder zum Himmel zurückkehrenden Göttern anzugleichen, als diese Vorstellungen ohnehin schon der jüdischen von dem Messias als dem in den Wolken des Himmels nahenden göttlichen Menschen nahe

[1]) H. J. Holtzmann, Das messianische Bewußtsein Jesu, 1903. Paul Fiebig, Der Menschensohn, Jesu Selbstbezeichnung, 1901.

verwandt waren (Dan. 7, 13f.). So erscheint hier nach allen Seiten hin die Christuslegende als der in geschichtliche Wirklichkeit verwandelte Mythus; und, wie der von seinen Jüngern bezeugte Jesus selbst, so wird nun auch der aus dem Mythus in dieses Leben hinübergewanderte himmlische Ursprung samt der Rückkehr zum Himmel als Wirklichkeit geschaut. Dies um so mehr, je geläufiger den Gläubigen aller Kulte dieses Bild des herabgestiegenen Gottes ist, der die Menschheit erlöst. Es ist genau der gleiche Unterschied, wie der zwischen der historischen und der mythischen Heldensage, der sich hier im Gebiet der Kultlegende wiederholt. Wenn aber bereits die gewöhnliche historische Sage die Glaubwürdigkeit, die sie ihrer geschichtlichen Grundlage verdankt, unaufhaltsam auch ihren rein mythischen Elementen mitteilt, wie viel mehr muß hier die historische der mythologischen Kultlegende an dauernder Wirkung überlegen sein!

Es gibt nur noch eine Legende, die, als Erzählung des Lebens, der Taten und Aussprüche eines göttlich verehrten Menschen, der einem weltbeherrschenden religiösen Kultus den Ursprung gegeben, in dieser historischen Beglaubigung mit der Jesuslegende es aufnehmen kann: die Buddhalegende. Doch diese Legende ist keine Kultlegende. Daran darf der Umstand nicht irre machen, daß die Geburtsgeschichte des Buddha ihrem Gedankengehalte nach mit der Geburtsgeschichte Jesu übereinstimmt. Daß der Gott, der auf Erden weilt, nicht wie andere Sterbliche gezeugt und geboren sein könne, ist ein verbreitetes Legendenmotiv, das uns schon in der Geburtsgeschichte der Götter begegnet, und das, wo eine historische Persönlichkeit samt der Tradition über ihre Eltern und ihre Familie den Inhalt des Mythus bildet, wie bei Jesus und Buddha, natürlich auch einer solchen Geburtsgeschichte trotz des Wunders, das sie umgibt, eine gewisse historische Glaubwürdigkeit zu verleihen sucht. Als das beinahe selbstverständliche Mittel dazu bietet sich die Conceptio immaculata. Sie bildet in der Tat auch das einzige Tertium comparationis beider Legenden. Die näheren Umstände sind aber so abweichende, daß diese psychologisch wohl motivierte Übereinstimmung historische Beziehungen nicht wahrscheinlich macht[1]). So reich darum hier die Geburts- wie die weitere Lebensgeschichte Buddhas mit Zügen

[1]) Über die Geburtsgeschichte Buddhas vgl. Teil II, S. 78. Über angebliche historische Beziehungen zwischen Jesus- und Buddhalegende oben S. 485 ff., 488 Anm.

ausgestattet ist, die teils dem älteren Naturmythus, teils und besonders der Wunder- und Zauberwelt der indischen Märchendichtung entlehnt sind, so fehlt doch dieser Geschichte völlig der Charakter einer Kultlegende. Sie ist, abgesehen von den einzelnen phantastischen Ausschmückungen, eine verhältnismäßig einfache Lebensgeschichte, durchaus der Motive entbehrend, die einen Kult gestalten könnten, in welchem sich Leben und Leiden des Gottes oder Gottmenschen spiegeln, dem der Kult gewidmet ist. Daß das Andenken, das Grab und die Reliquien Buddhas kultische Verehrung genießen, ist ein Zug, der sich an jede geheiligte Persönlichkeit heftet, der aber ganz davon unabhängig ist, ob diese im übrigen Gegenstand eines Kultes ist. Ebenso sind die Dogmen der buddhistischen Kirche Lehren, die unmittelbar dem Buddha selbst zugeschrieben werden, wie denn auch viele von ihnen wahrscheinlich von ihm herrühren. Demgegenüber gelten der christlichen Kirche die einzelnen sakramentalen Handlungen, allen voran Taufe und Abendmahl, als Wiederholungen der wichtigsten Handlungen aus dem Leben Jesu, und die Kultfeiern des Festjahres sind in ähnlichem Sinne Wiederholungen der Hauptereignisse dieses Lebens, wie die alten Mysterienkulte Darstellungen der einzelnen Hauptakte einer mythologischen Götterlegende gewesen waren.

Dieser fundamentale Unterschied der beiden größten Kulturreligionen der Erde begreift sich jedoch leicht, wenn wir uns die Ursprungsverhältnisse beider vergegenwärtigen. Der Buddhismus ist die Frucht einer philosophischen Bewegung, die in Indien längst eingesetzt hatte und auf eine Überwindung teils des alten Naturmythus, teils des populären Zauber- und Dämonenglaubens abzielte. Daß sich der Buddhareligion selbst dieser Zauberglaube wieder bemächtigte und die Gestalt ihres Stifters mit mancherlei Märchenmotiven verwebte, war ein notwendiges Produkt der Assimilation dieser Religion durch die im Volke lebenden Vorstellungen, vermochte aber die Spuren jenes philosophischen Ursprungs nicht zu verwischen. So ist denn diese Religion durch und durch intellektuell gerichtet. Die Erkenntnis der Wahrheit bildet das Ziel alles menschlichen Strebens. Die Heilstat Buddhas besteht darin, daß er diesen Weg zur Wahrheit in der Meditation und in der Askese gezeigt hat. Indem in ihnen der Mensch dem Sinnlichen abstirbt, lernt er die aus dem Denken

stammenden geistigen Werte als die einzigen bleibenden erkennen. Das eigene Selbst in diesen bleibenden geistigen Werten aufgehen zu lassen, darauf ist daher das Bemühen des buddhistischen Asketen gerichtet. So lange er es nicht vermag, bleibt er an den Körper und seine Leiden gefesselt, und er muß so lange wiedergeboren werden, bis er alle Fesseln abgestreift hat, die ihn an das sinnliche Dasein ketten. Hier ist es dann die Seelenwanderung, die der Buddhismus dem älteren Brahmanismus zur Ausmalung dieser Kette der Wiedergeburten entnimmt. In dieser Richtung auf den bleibenden Wert der im Erkennen erworbenen geistigen Güter ist aber der Buddhismus weder atheistisch, noch fehlt ihm der Unsterblichkeitsglaube, wie man, am Maße christlicher Vorstellungen messend, ihm vorwirft. Wie der Leib des Menschen sich in seine Elemente auflöst, so ist sein Denken und Tun vergänglich. Doch sein Geist, der in dem bleibenden Ertrag dieses Denkens und Tuns besteht, ist unvergänglich. Er bildet einen Teil der ewigen Wahrheit, die als Wirkung des Denkens die fortwährend entstehenden und wieder verschwindenden Handlungen dieses Denkens überdauert. Darum gibt es nach Buddha keine persönliche Unsterblichkeit und keinen persönlichen Gott. Wohl aber gibt es eine unpersönliche Unsterblichkeit, die in der unbegrenzten Fortdauer der Früchte der Erkenntnis, und einen unpersönlichen Gott, der in der unvergänglichen Wahrheit selbst besteht. Wenn das Selbst aus dem Kreis der Wiedergeburten in das Nirwana eingeht, so bedeutet dies also nicht, daß es vernichtet, sondern daß es in jenen allgemeinen Geist aufgenommen wird, der alle Erkenntnis als unveränderlich bleibende Wahrheit umfaßt. Darum bedeutet das Nirwana wohl die Negation alles Werdens und Strebens, aber es bedeutet nicht die Negation des Seins. Vielmehr ist es der Inbegriff alles wahren Seins, das in seinem der Vergänglichkeit des Sinnlichen entzogenen geistigen Wesen Gott ist. Zwar fehlt auch dieser Religion des reinen Intellekts nicht ganz das Moment des Fühlens und Wollens, das sich nun einmal aus der menschlichen Natur nicht ausmerzen läßt. Doch beide gehen hier völlig auf in dem Streben nach Erkenntnis und in der Hingabe derer, die den Weg zu ihr gefunden haben, an die Pflicht, andere den gleichen Weg zur Wahrheit zu führen[1]).

[1]) Über den wesentlichen Inhalt der esoterischen Lehre Buddhas orientiert

Wie anders das Christentum! Sein Ursprung liegt zunächst abseits von den philosophischen Strömungen, die es umgeben, und die erst später einen wachsenden Einfluß auf seine Lehrgestaltung gewinnen. An sich ist es aber, wie jede aus ursprünglichen religiösen Trieben hervorbrechende Bewegung, ganz und gar eine Religion des Gefühls und des Willens. So betätigt sich in ihm, ähnlich wie in den meisten Kulten der gleichen Zeit, nur stärker und ungetrübt durch fremde, den alten Acker- oder Nomadenkulten entstammende Beimengungen, ein lebendiges Bewußtsein des Wertes der Persönlichkeit und ihres im Fühlen und Wollen zum unmittelbaren Ausdruck kommenden selbständigen Daseins. Darum verlangt es einen persönlichen Gott, eine persönliche Unsterblichkeit und einen Erlöser, der ihm nicht bloß Lehrer und Wegweiser, sondern durch sein eigenes Leiden und Sterben Helfer in der Not und Erretter vom Tode ist. Das höchste Gut endlich ist ihm nicht die Tugend des Erkennens, sondern die des Gemüts, die Liebe, die es in unendlicher Steigerung auf die Gottheit und, gesteigert und vermenschlicht zugleich, auf den Erlöser überträgt. In allem dem bewegt sich das Christentum im vollen Gegensatze zur Lehre Buddhas. Weder liegt aber dieser Gegensatz darin, daß der Buddhismus eine atheistische und das Christentum eine theistische, noch auch darin, daß jener eine pessimistische, dieses eine optimistische Religion wäre. Beides ist falsch. Der wirkliche Gegensatz liegt vielmehr darin, daß das Ideal des Buddhismus die höchste Frucht des Erkennens, die Wahrheit, das des Christentums die höchste Betätigung des Gefühls, die Liebe ist. So unpersönlich nun und in ihrem objektiven Wesen nur in entfernter Annäherung unserem Erkennen erreichbar die Wahrheit, so persönlich und im letzten Grunde für uns außerhalb der Beziehungen von Mensch zu Mensch undenkbar ist die Liebe. Darum liegt über der Religion Buddhas die Entsagung, über dem Christentum die Hoffnung als vorherrschende Stimmung ausgebreitet. Doch die Entsagung ist so wenig wertlos wie die Hoffnung, sondern jeder dieser Affekte hat seine berechtigte Stellung in der Skala menschlicher Wertgefühle. So weit voneinander abliegend darum diese Weltanschauungen sein

---

K. E. Neumann, Buddhistische Anthologie, 1892, sowie das ansprechend geschriebene Buch von Paul Carus, Das Evangelium Buddhas, 1895.

mögen, das allgemein Menschliche ist beiden gemeinsam: und so wenig das Motiv der Liebe dem Buddhismus, so wenig fehlt das der Entsagung dem Christentum ganz. Deshalb ist es zwar eine Verirrung, wenn man das christliche Abendland mit jener Religion des fernen Ostens beglücken will. Aber nicht minder sollte man sich hüten, die Religion Buddhas für eine ethisch minderwertige Gestaltung religiösen Denkens zu halten. Beide Religionen sind so verschieden wie die geistigen Atmosphären, denen sie angehören. Eben darum entziehen sich beide einem absoluten Maß der Vergleichung, und die Möglichkeit ist natürlich nicht zu bestreiten, daß dereinst einmal in einer fernen Zukunft eine Zeit kommen kann, in der sich das erhabene Wahrheitsideal des indischen Asketen mit dem christlichen Persönlichkeitsideal der hingebenden Liebe zu vereinigen strebt.

Sind ihrem Wesen nach die Werte dieser beiden mächtigsten Religionen der Erde unvergleichbar, so muß nun aber unsere Wertbeurteilung anders ausfallen, wenn sie nicht bloß den idealen Gehalt, sondern die spekulativen und die mythologischen Bestandteile ins Auge faßt, die die unzertrennlichen Begleiter jeder Religion sind[1]). Wo die Spekulation vorwaltet, wie in der esoterischen Lehre Buddhas, da verfällt die Dogmatik dieser Wahrheitsreligion mit ihren drei Arten des Leidens, ihren vier Stufen der Wahrheit, ihren acht Pfaden der Erkenntnis in subtile Unterscheidungen von zweifelhaftem ethischem Wert. Wo dagegen die Phantasie die Oberhand gewinnt, wie in der volksmäßigen Buddhalegende, da verschwindet der religiöse Gehalt in einer Zauberphantastik im bekannten Stil indischer Märchendichtung. Daß es an der Neigung hierzu auch bei der Jesuslegende nicht gefehlt hat, das bezeugen uns übrigens manche der neutestamentlichen Apokryphen, in denen ebenfalls die historischen oder historisch möglichen Züge durch Wundererzählungen oder durch Produkte phantastischer Spekulation völlig verdrängt werden[2]). Wenn in den kanonischen Schriften diese Bestandteile auf ein bescheidenes

---

[1]) Zur allgemeinen mythologischen Charakteristik der Buddhalegende vgl. oben S. 485 ff.

[2]) Charakteristisch sind hier durch ihre Märchenepisoden besonders das sogenannte Protevangelium des Jacobus und die Kindheitserzählung des Thomas, sowie die apokalyptisch-phantastischen Bestandteile der gnostischen Evangelien, vgl. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 1904.

Maß zurückgedrängt sind, so ist das natürlich kein Zufall. Aber schwerlich beruht es darauf, daß solche phantastische Zugaben um ihrer selbst willen abgewiesen wurden. Was sie fernhalten mußte, das waren vielmehr eben die Eigenschaften, die die Jesuslegende zu einer Kultlegende gemacht haben: die Konzentration der religiösen Bedeutung dieser Persönlichkeit auf jene Momente der Lebens- und Leidensgeschichte, die im Kultus fortan dem Gemüt des Christen als magische Symbole des Gedankens der hingebenden Liebe und der durch sie gewonnenen Erlösung vorgeführt wurden. Gegenüber diesen die religiöse Grundstimmung des Christentums ausdrückenden Motiven erscheinen jene Ausschmückungen als heterogene Beimengungen, die ganz und gar dem Intellekt angehören und seinen Versuchen, der Gottheit mit den Hilfsmitteln des Verstandes und der Phantasie nahezukommen. Das ist auch der tiefere Grund, weshalb solche mythologische Abirrungen der Jesuslegende durchweg auf den Gnostizismus als ihre Quelle zurückführen, eine Richtung, die in ihrer Tendenz, die Religion als die höchste Tat des Intellekts zu begreifen, dem Buddhismus wesensverwandt ist. Denn der Intellekt gibt sich, während er Allegorien zur Verdeutlichung seiner Begriffe künstlich erfindet, zugleich einem Spiel phantastischer Vorstellungen hin, das die geschichtliche Wirklichkeit mit Zaubertaten und Wundern umstrickt. Hätte darum die Gnosis gesiegt, so würde die Jesuslegende schwerlich viel anders ausgefallen sein als die Buddhalegende.

Aber noch in einer andern Beziehung zeigt sich hier die Religion des Gefühls und des Willens der des Intellekts überlegen: in der Anwendung auf das Handeln, und in dem Rat, den sich der Mensch in den Bedrängnissen des Lebens bei seiner Religion holen kann. Die Motive der Selbstbehauptung der Persönlichkeit und der hingebenden Liebe bedürfen keiner Interpretation, um sie in allen Lebenslagen zu Regulativen des Handelns zu machen. Dem gegenüber ist das Ideal der Erkenntnis, die reine, lückenlose Wahrheit, ein Jenseitsideal, das in der wirklichen Welt weder erreichbar ist, noch ein Maß abgibt, an dem man die Dinge messen kann. Höchst bezeichnend tritt uns darum dieser praktische Unterschied zwischen der Religion des Intellekts und der Religion des Gefühls in den praktischen Lebensregeln und Ratschlägen vor Augen, die den Stiftern dieser beiden Religionen zugeschrieben werden. Jesus wie Buddha haben

sie mit Vorliebe in Gleichnissen und Parabeln niedergelegt. Denn das Gleichnis macht, wie Buddha ausdrücklich bemerkt, leichter als die unverhüllte Lehre die Wahrheit dem allgemeinen Verständnisse zugänglich. Doch die Probe dieser praktischen Anwendung besteht der Buddhismus nicht. Die Gleichnisse Buddhas und die von ihm nicht selten an ihrer Statt verwendeten Fabeln atmen im allgemeinen den Geist eines flachen Utilitarismus, dem selbst stark egoistische Motive gelegentlich nicht fern liegen[1]). Das ist begreiflich genug. Eine Ethik, die wesentlich eine des reinen Intellekts sein will, hat sich noch stets gegenüber den wirklichen moralischen Motiven des Menschen als unzulänglich erwiesen. Das Ideal der absoluten Wahrheit ist aber in seiner abstrakten Allgemeinheit so unbestimmt, daß schon bei den konkreten Fragen des Erkennens und vollends bei denen des Wollens und Handelns seine Hilfe versagt.

Schließlich ist nicht zu übersehen, daß der Ausbreitung des Christentums eine Eigenschaft zu statten kam, die auch für seine Stellung in dem Ganzen der religiösen Entwicklung von der höchsten Bedeutung ist. Abgesehen davon, daß seine Kultlegende die seltene Eigenschaft einer historischen Legende besitzt, hat sie mit den andern, mythologischen Kultlegenden der gleichen Zeit nicht nur die Hauptmotive, sondern auch die kultischen Hilfsmittel gemein, welche die im Kult erstrebten Zwecke verwirklichen sollen. So die wesentlichsten Teile des Rituals: die Reinigungen, die Reste des Opferkultus, endlich die spezifischen Heiligungszeremonien mit ihrer Kulmination in dem die Gemeinschaft mit der Gottheit herstellenden Opfermahl. Übereinstimmend ist aber ihre Quelle auch darin, daß diese Kultlegende nicht außerhalb der allgemeinen religiösen Entwicklung steht, daß sie nicht ein philosophisches Lehrgebäude enthält, das sich dann nachträglich durch die Assimilation verbreiteter mythologischer Motive in Religion umsetzte, sondern daß sie den Höhepunkt einer einzigen kontinuierlichen Entwicklung bildet, die in ihren Anfängen bis tief in den vorreligiösen Kultus zurückreicht. So kommt es, daß schon der primi-

[1]) Vgl. K. E. Neumann, Reden Gotamo Buddhas, Bd. 1, 1896, 3. Teil, S. 220 ff. Carus, a. a. O. S. 212 ff. Besonders tritt dies da zu Tage, wo etwa Jesus und Buddha zufällig den gleichen oder einen ähnlichen Stoff behandeln, wie z. B. im Gleichnis von dem verlorenen Sohn (Lukas, 15, 12 ff. Dazu Carus, a. a. O. S. 215 f.). Hinsichtlich der moralischen Fabeln Buddhas vgl. oben S. 487.

tive Mensch den Zeremonien des christlichen Kultus und den entsprechenden Motiven der christlichen Kultlegende ein Verständnis entgegenbringt, das er unmittelbar den Vorstellungen entnehmen kann, die seinen eigenen im Kultus wie im individuellen Zauberbrauch geübten Gewohnheiten entstammen. Mögen auch diese Vorstellungen jenen Motiven nicht völlig gleich sein, sie liegen doch so sehr in einer und derselben Entwicklungslinie, daß nicht bloß die äußeren Handlungen in ihren wesentlichen Merkmalen die gleichen geblieben sind, sondern daß auch die Motive selbst zwar eine Vergeistigung erfahren haben, die sie weit über ihre rohen Urquellen emporhebt, daß sie aber immer noch die Zugehörigkeit zu diesen erkennen lassen. Das Sakrament der Taufe ist dem Primitiven, der die magische Symbolik der Reinigung bei den verschiedensten Gelegenheiten übt, eine durchaus begreifliche Handlung. Den Wert der Erleuchtung hat er oder haben Bevorzugte seines Stammes in Vision und Ekstase schätzen gelernt. In dem Sakrament des Abendmahls wiederholen sich ihm nicht minder Handlungen, die bei ihm schon die Stufenfolge vom Essen des Fleisches und vom Trinken des Blutes zur Aneignung fremder Kräfte bis zum Essen des Gottes zur eigenen Vergöttlichung durchlaufen haben. Alle diese Handlungen sind ihm verständlich, viel verständlicher als dem heutigen Christen, der sich entweder mit ihnen als mit Geheimnissen abfindet, die menschlichem Verständnis entzogen seien, oder der sie ablehnt, eben weil sie ihm unverständlich sind. Begreiflich daher, daß nach der Versicherung der Missionare alle jene christlichen Kulthandlungen bei dem Naturmenschen keinem nennenswerten Widerstand begegnen, und daß sie vielmehr die Hilfsmittel bieten, um sein religiöses Denken durch die Substitution der entsprechenden christlichen Vorstellungen zu läutern und an der Hand der ihm am leichtesten zugänglichen religiösen Gefühle auch seine sittliche Lebensanschauung auf eine höhere Stufe zu heben[1]). Nicht minder wichtig ist aber wohl die psychologische Folgerung aus dieser Tatsache, daß das Christentum nicht außerhalb der religiösen Entwicklung steht, daß es keiner menschlich unbegreiflichen und einzigartigen Offenbarung seinen Ur-

[1]) C. Meinhof, Christus der Heiland auch der Naturvölker, Schriften der Berliner evang. Missionsgesellschaft (1908).

sprung verdankt, sondern nur die reifste Frucht jener Entwicklung selbst ist. Denn in ihm sind die religiösen Triebe dem Erdreich wilder Instinkte und eines rohen egoistischen Zauberglaubens entwachsen, und zahlreiche der mythologischen Nebenschößlinge, die ihnen entsprossen, sind wieder abgestoßen, nicht ohne daß freilich die Nachwirkungen solcher überlebter Entwicklungsstufen noch fortan in das spätere religiöse Leben herüberreichen. Indem nun alle die aus Nomaden- und Ackerbaukulten, ja aus vorreligiösem Zauberbrauch stammenden Keime religiöser Entwicklung mehr und mehr über den Boden des sinnlichen Lebens, dem sie entstammen, hinausstreben, wird schließlich das Objekt der Religion zu einem übersinnlichen Ideal. Begreiflich daher, daß die frühe schon entstandene Neigung, auch den Ursprung der Religion ins Übersinnliche zu verlegen, diese als ein Geschenk Gottes an die Menschheit oder an eine bevorzugte Kultgemeinschaft anzusehen, nicht verschwunden ist, sondern mit der Erhebung des religiösen Ideals eher zu- als abgenommen hat. Nichtsdestoweniger ist diese Verwechslung des Gegenstandes der Religion mit ihrem Ursprung ein Irrtum, den allerdings nicht die historische Betrachtung einer einzelnen Religion, wie des Christentums, beseitigen kann, der aber gegenüber der psychologischen Entwicklungsgeschichte der Religion überhaupt unwiederbringlich selbst zu einem jener Wahngebilde wird, die der Rückfall in überlebte mythologische Vorstellungen da hervorbringt, wo man für das menschliche Denken und Handeln neben den in ihm wirksamen psychologischen Gründen noch andere sucht, die einer äußeren Wunder- und Zauberwelt angehören. So gewiß es ist, daß in den Objekten der Religion von Anfang an der Trieb liegt, aus dem Umkreis der sinnlichen Umgebung und der ihr angehörenden Motive der Furcht und des Hoffens schließlich ganz sich zu einem transzendenten Ideal zu erheben, so unzweifelhaft ist es, daß dieser Trieb und demnach die Religion selbst dem Menschen i m m a n e n t ist. Sie ist es freilich nicht in dem Sinne, daß die Gottesidee oder irgend eine andere der im Laufe der Entwicklung zur Herrschaft gelangten religiösen Ideen von Anfang an in den Menschen gelegt wäre; wohl aber in dem, daß schon vor dem Anfang der im eigentlichen Sinne religiösen Entwicklung überall in dem Menschen die Anlagen ruhen, vermöge deren sich aus den vorreligiösen die religiösen Triebe entwickeln, und diese wiederum aus

ihren niederen in ihre höheren Formen übergehen. In dieser Immanenz der Religion wurzelt endlich auch noch der Wert, welchen die den höheren Stadien der religiösen Entwicklung eigentümliche Ausbildung einer Kultlegende, und unter ihnen wieder vornehmlich die einer historischen Kultlegende, wie sie das Christentum hervorgebracht, für die Religion besitzt. Was ihm selbst immanent ist, und was er, wenn auch unbestimmt, als religiöses Ideal in sich fühlt, das will der Mensch in menschlicher Form verwirklicht sehen. Das leistet ihm aber nicht ein unsichtbarer überweltlicher Gott, sondern der Gott, der selbst als Mensch unter Menschen gewandelt, ihr Leben geteilt und ihre Leiden bis zum Tode getragen hat.

II. Das Wesen der Religion.

1. Die Religion als psychologisches Problem.

Die Anfänge einer Philosophie der Religion gehen bekanntlich bis in die Anfänge der Philosohpie selbst zurück. Doch die Überzeugung, daß hier der philosophischen eine psychologische Untersuchung vorangehen müsse, die zunächst über die seelischen Erlebnisse Rechenschaft gebe, die man unter dem Gesamtbegriff der Religion zusammenfaßt, — diese Überzeugung ist verhältnismäßig sehr neuen Datums. Freilich, latent sind irgend welche psychologische Voraussetzungen auch in den spekulativen Theorien über die Natur der Religion enthalten. So, wenn sie Schleiermacher als »Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit« definiert, oder Hegel sie als ein »Wissen des Absoluten in der Form der Vorstellung« der Philosophie als dem begrifflichen Wissen gegenüberstellt, — Bestimmungen, die zugleich auf die zwei Richtungen hinweisen, nach denen die vielen Versuche, der Religion durch eine allgemeine Definition nahe zu kommen, auseinandergehen. Auf der einen Seite verlegt man sie in das Gefühl und den Willen, auf der andern Seite in das Erkennen. Im ersteren Sinne wird sie bald aus dem Glücksbedürfnis, bald aus dem Streben nach sittlicher Vollendung, im zweiten aus der Annahme geistiger Wesen, aus dem Kausalbedürfnis oder auch aus einer unmittelbaren Offenbarung des Göttlichen im menschlichen Bewußtsein

abgeleitet. Dabei ist es übrigens bezeichnend, daß die einer psychologischen Interpretation näherstehenden Auffassungen meist nicht von Philosophen, sondern von Vertretern der positiven Wissenschaften herrühren, und daß unter ihnen die Theologen, soweit sie nicht auf dem in der zuletzt erwähnten Definition vertretenen Offenbarungsstandpunkte stehen, mehr dem Voluntarismus, die Anthropologen mit Einschluß der Psychologen dem Intellektualismus sich zuneigen. Daraus kann natürlich nicht gefolgert werden, daß die eine oder die andere Auffassung die wissenschaftlich besser begründete sei, sondern lediglich dies, daß es verschiedene Gebiete des wissenschaftlichen Denkens sind, in denen sich beide bewegen. Der Theologe, der von den ethischen Anschauungen der höheren Religionen herkommt und nach der praktischen Richtung seines Berufs vorzugsweise der erhebenden und tröstenden Wirkung religiöser Stimmungen zugewandt ist, bevorzugt naturgemäß, falls ihm nicht etwa Religion und Dogma zusammenfallen, die Gefühlsseite der religiösen Erscheinungen. Der Anthropologe und Ethnologe, dessen Interesse zunächst durch das ihm selbst Fremdartigste, durch die Vorstellungen der primitiven Völker, gefesselt wird, bringt diesen die ihm geläufigen Voraussetzungen der Vulgärpsychologie entgegen; und er tut das um so harmloser, als jene Vorstellungen keineswegs eine Antwort auf das enthalten, was man späterhin religiöse Fragen zu nennen pflegt, sondern als sie sich auf die nächsten wie auf die fernsten Dinge, auf die Ursachen der Krankheit und die Bewegung der Gestirne ebenso wie auf das Schicksal der Seele nach dem Tode und auf eine unsichtbare, himmlische und unterirdische Welt beziehen. So entsteht denn leicht die Anschauung, die Religion sei primitive Wissenschaft; sie werde jedoch als solche allmählich von der wirklichen Wissenschaft verdrängt, um schließlich nur noch als ein nicht beweisbarer, aber auch nicht widerlegbarer Glaube an Dinge, die der Wissenschaft definitiv unzugänglich sind, zurückzubleiben. So entsteht die Theorie des »Agnostizismus«, wie sie Herbert Spencer, der bedeutendste und konsequenteste Vertreter des Intellektualismus in der neueren Psychologie, entwickelt hat. Daß Spencer und andere Soziologen, trotz der Beschäftigung mit den in das Gebiet der Religion herüberreichenden Erscheinungen des sozialen Lebens, an dieser Anschauung festhielten, erklärt sich übrigens daraus, daß sie bis zu

jenem Punkte des definitiv Unerkennbaren der verbreiteten Form der intellektualistischen Theorie zugetan waren, wonach Mythus und Religion Vorstufen oder niedere Formen der Erkenntnis seien.

Eine Kritik dieser Theorien, sowohl der emotionalen wie der intellektualen, soll hier nicht unternommen werden. Eine solche liegt um so mehr abseits unserer Aufgabe, als der psychologische Standpunkt, von dem man beiderseits ausging, abgesehen von der Verschiedenheit der psychologischen Richtungen, ein übereinstimmender blieb. Dieser Standpunkt ist durchweg derjenige der Individualpsychologie, und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß man zur Interpretation der Erscheinungen die Tatsachen des individuellen Bewußtseins herbeizog, was natürlich unvermeidlich ist, sondern auch in dem andern, daß man ausschließlich aus den religiösen Stimmungen und Erlebnissen des individuellen Bewußtseins oder aus der Beobachtung religiös hochgestimmter Individuen einen Begriff der Religion zu gewinnen suchte. Hat doch selbst ein in so besonderem Grade psychologisch gerichteter Religionsphilosoph wie Höffding es nachdrücklich abgelehnt, für die Erkenntnis des Ursprungs der Religion die Religionsgeschichte zu Rate zu ziehen, und statt dessen vielmehr auf gute Biographien, zumal Selbstbiographien religiöser Persönlichkeiten hingewiesen[1]. Ich möchte dem nicht einmal für die Geschichte der großen Völkerreligionen beipflichten, auf die es Höffding bezieht. Stehen doch die religiösen Persönlichkeiten, die er im Auge hat, ein Augustin, Suso oder eine heilige Therese, selbst inmitten einer jener großen Religionen, ohne die die eigenartige Form ihrer Religiosität nicht zu verstehen ist. Noch mehr gilt das, wenn man jenen Satz auf die gesamte Religionsgeschichte von ihren Anfängen an beziehen wollte. Freilich lehren uns so manche verfehlte Theorien, die auf dem Boden der Religionsgeschichte oder einzelner ihrer Teile erwachsen sind, daß auch die Geschichte allein vor Irrungen hier nicht zu bewahren vermag. Sicherlich kann man ein trefflicher Religionshistoriker und doch ein schlechter Religionspsycholog sein. Wenn wir aber näher zusehen, wie solche Irrungen entstanden sind, so zeigt es sich regelmäßig, daß sie entweder in dem willkürlichen Herausgreifen eines einzelnen, und vielleicht nicht

---

[1]) H. Höffding, Religionsphilosophie, 1901, S. 86.

einmal des religiös bedeutsamsten Zuges der Geschichte, oder noch häufiger, daß sie wiederum in der Individualpsychologie in ihrer vulgären rationalisierten Form ihre Quelle haben. Besten Falls sucht man wohl auch in der Kinderpsychologie zunächst für die Anfänge der Religion, bisweilen aber sogar für die großen Kulturreligionen der Alten Welt den Schlüssel zu finden. In Wahrheit ist aber die Religion weder ein Problem der Individualpsychologie noch ausschließlich ein solches der Geschichte, sondern jene hat der Geschichte und der sie in ihren Anfängen ergänzenden Völkerkunde den Stoff und der Psychologie die Gesichtspunkte der Untersuchung zu entnehmen. Das bedeutet nach dieser psychologischen Seite nicht, daß hier die Denk- und Gefühlsweise des psychologischen Beobachters selbst oder des heutigen Kulturmenschen überhaupt, sei dieser auch eine besonders hochgestimmte religiöse Persönlichkeit, in die Erscheinungen der religiösen Entwicklung hinübergetragen werden soll, sondern es bedeutet, daß man auf Grund der beobachteten und überlieferten Tatsachen und der allgemeinen, vor allem im Gebiet der elementareren Funktionen des Seelenlebens gewonnenen Ergebnisse sich in die Psychologie eines unter fremden Natur- und Kulturbedingungen stehenden Menschen versetzen und daraus ein psychologisches Verständnis der religiösen Motive und ihrer Fortentwicklung gewinnen muß. Eben das aber ist hier, wie überall, die Aufgabe der Völkerpsychologie. Die Religion ist demnach von Hause aus ein völkerpsychologisches, kein individualpsychologisches Problem.

Daß sie das letztere nicht ist, das bezeugen nun auch die Ergebnisse, zu denen die Versuche, eine Religionspsychologie auf der Grundlage jener individuellen Beobachtungen zu gewinnen, gelangt sind. Auch wo sie wirklich auf dem Boden der Psychologie verblieben und nicht etwa von Anfang an einer aus ganz andern Überzeugungen entsprungenen metaphysischen oder ethischen Theorie zusteuerten, da verfehlten solche Versuche durchweg schon die nächste Aufgabe, deren Lösung überhaupt erst den Zugang zu einer Psychologie der Religion eröffnen kann: die der Unterscheidung von Mythus und Religion. Diese Aufgabe liegt in der Tat so sehr im Argen, daß es eine große religionswissenschaftliche Partei gibt, für die ein Unterschied überhaupt nicht existiert. Zu ihr gehört die

Mehrzahl der Ethnologen, aber auch eine nicht geringe Anzahl von Philologen und Historikern, die sich mit der Mythologie und Religionsgeschichte der alten Kulturvölker beschäftigen. Dies hat freilich seinen begreiflichen Grund darin, daß von Anfang an Mythus und Religion auf das innigste verwebt sind, ja daß es auf weite Strecken hinaus überhaupt keine Religion außer in mythologischer Form gibt. Aber Verbindungen, selbst wenn sie sich zu Verschmelzungen steigern, bedeuten doch keineswegs eine Identität der Bestandteile, sondern gerade hier erhebt sich um so mehr die Aufgabe, jene aus ihrer Verbindung zu lösen und jeden nach den ihm eigenen Merkmalen zu fixieren. Unter diesem Gesichtspunkte kann es nun keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß jede Mythologie zahlreiche Vorstellungen enthält, die mit Religion nicht das Allergeringste zu tun haben. Wenn die Seele mit dem letzten Atemzug des Sterbenden aus dem Körper entweicht, wenn sie nach dem Tode im Traumbild wiedererscheint, so sind das an und für sich keine religiösen Vorstellungen. Sie sind allerdings ebenso wenig sogenannte »Erklärungen«, sondern unmittelbare, unter der assimilativen Wirkung verwandter Erlebnisse entstandene Anschauungen (Teil I, S. 584 ff.). Nicht anders verhält es sich mit der Auffassung der Gestirne, Wolken, Winde und anderer Naturerscheinungen als lebender Wesen und mit der Mehrzahl der Mythenmärchen und Sagen, die, auch wenn ihr Inhalt geglaubt wird, im allgemeinen mit dem Märchen und der Sage späterer Zeiten die religiöse Bedeutungslosigkeit teilen. Denn der einzige allenfalls entscheidende, aber keineswegs konstante Unterschied, daß die mythologischen Überlieferungen geglaubt werden, bildet kein Zeugnis für ihren religiösen Inhalt: sonst könnte man mit dem gleichen Rechte jede erfundene Geschichte, die bei irgend einem Menschen Glauben findet, zu dem Bestand seiner religiösen Überzeugungen zählen. Der Mythus umfaßt eben, solange das mythologische Denken allein das Bewußtsein beherrscht, die gesamte Weltanschauung eines Volkes: er ist ebensogut Vorstufe künftiger Wissenschaft, wie er das Handeln an Stelle der ihn später ablösenden praktischen Maximen leitet. Die Sonderung der einzelnen Lebensgebiete aus dem ursprünglich sie alle umfassenden mythologischen Ganzen erfolgt aber für die einzelnen zu sehr verschiedener Zeit, und sie erfolgt, wie wir das vor allem aus der Geschichte der Natur-

anschauung wissen, sogar für die einzelnen Teile eines und desselben Gebietes sehr ungleichmäßig. Am dauerndsten bleibt der Mythus begreiflicherweise bei den Vorstellungen bestehen, die sich auf eine Welt jenseits der wirklichen und auf ein Leben nach dem Tode, kurz auf einen Inhalt beziehen, der jeder erfahrbaren Wirklichkeit entzogen ist. Insofern nun dieser Inhalt zugleich dem Gebiet der Religion angehört oder an es angrenzt, ist es verständlich, daß unter allen Lebensgebieten die Religion am dauerndsten mit mythologischen Elementen verwebt ist. Je schwieriger es aber darum sein mag, im einzelnen Fall Religiöses und Mythisches zu sondern, um so notwendiger ist dies, soll der Begriff der Religion überhaupt gegenüber solchen mythologischen Trübungen klargestellt werden. Da nun Mythus und Religion beide psychologische Bildungen sind, so ist diese Sonderung ebenso eine mit Hilfe der ethnologischen und historischen Tatsachen zu lösende psychologische Aufgabe, wie es auf der andern Seite eine historische Aufgabe ist, auf Grund psychologischer Merkmale und geschichtlicher Zeugnisse die mythologischen von den tatsächlichen Bestandteilen historischer Sagen und Legenden zu scheiden.

Der Schwierigkeit jenes völkerpsychologischen Problems entgehen nun freilich diejenigen, die die Religion von vornherein ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Individualpsychologie betrachten. Indem sie von den geschichtlichen Erscheinungsweisen derselben ganz abstrahieren und ihre Untersuchung auf die Frage konzentrieren, was ein Mensch unter den Bedingungen unserer heutigen oder einer von ihr nicht allzu verschiedenen Kultur erlebe, wenn in ihm religiöse Gefühle und Vorstellungen entstehen und sich in entsprechenden Handlungen äußern, kommen sie mit der Frage nach dem Verhältnis von Mythus und Religion überhaupt nicht in Berührung. Das Religiöse ist dann von vornherein ein Erlebnis, das nach seiner Intensität und nach zufälligen äußeren Bedingungen variieren mag, im übrigen aber ebenso über allen Wandel der Zeiten erhaben ist, wie die allgemeinen Eigenschaften des Bewußtseins nach der Voraussetzung der Individualpsychologie überall als die nämlichen wiederkehren. Wollte man freilich die durch diesen Standpunkt zunächst gebotene Bewußtseinsanalyse strenge durchführen und bei beliebigen Individuen zur Anwendung bringen, so würde sie angesichts der ungeheuer verwickelten Bedingungen, unter denen innerhalb der gegen-

wärtigen Kultur ein einzelnes Bewußtsein stehen kann, schwerlich zu einem Ergebnisse kommen. Wahrscheinlich würde sich, wenn man innerhalb eines größeren und möglichst gemischten Kreises Umfrage hielte, dieser Kreis ungefähr in drei Gruppen teilen: in eine erste, die die Religion für eine heilige, auf einer ursprünglichen Offenbarung beruhende Überlieferung erklärte; in eine zweite, die behauptete, von spezifisch religiösen Erlebnissen überhaupt nichts zu wissen; und endlich in eine dritte, die dieses Erlebnis als eine feierliche, die Seele über die Bedürfnisse und Sorgen des Alltags erhebende und in guten Vorsätzen bestärkende Gesinnung schilderte. Natürlich können auch Übergänge zwischen diesen Gruppen, namentlich der ersten und der dritten vorkommen. Im ganzen aber ist klar, daß, wo sie reinlich geschieden einander gegenüberstehen, die Aussagen der ersten und der zweiten Gruppe im Grunde gleich inhaltsleer sind. Denn auch da, wo sich das religiöse Erlebnis als eine bloße Sache der Überlieferung gibt, ist es ja nur eine äußere gedächtnismäßige Aneignung. Dieser Mißerfolg macht es denn auch verständlich, daß die Psychologen, die dieser Richtung folgen, hier auf die sonst von ihnen geübte vergleichende Methode verzichten, und statt dessen einen Weg einschlagen, den man in der empirischen Logik das Verfahren der »ausgezeichneten Fälle« zu nennen pflegt. Biographien, Selbstbekenntnisse, Erlebnisse religiöser Persönlichkeiten sind die Quellen, aus denen man zu schöpfen sucht. Da bieten sich denn auf der einen Seite die selbstquälerischen Grübler, die, von tiefer Seelennot erfüllt, nach religiösem Trost verlangen; auf der andern die ekstatischen Visionäre, die mit ihren Gedanken und Gefühlen in einer künftigen Seligkeit schwelgen. So ist die Gesellschaft, in die wir durch diese Sammlungen religiöser Selbstzeugnisse versetzt werden, eine äußerst gemischte. Neben den großen Gestalten eines Augustin und Franz von Assisi fehlt es nicht an subalternen Persönlichkeiten von zweifelhaftem Werte, von den dem Psychiater geläufigen Typen des religiösen Wahnsinns an bis herab zu den Hysterischen und Neurasthenikern gewöhnlichen Schlags, denen bekanntermaßen ein Zug religiöser Schwärmerei nicht selten eigen ist [1]. Demnach

---

[1]) W. James, The Variation of religious Experience, 1902. Deutsch von G. Wobbermin u. d. T. Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, 1907. Über

ist diese Sammlung ausgezeichneter Fälle allenfalls eine Kasuistik zur religiösen Pathologie; aber eine Religionspsychologie ist sie nicht. Sie weiß weder zu sagen, wie Religion entstanden ist, noch wie sie sich entwickelt hat, noch auch, was sie in unserer heutigen Kultur, der sie vorzugsweise ihre Beispiele entlehnt, bedeutet. Über alles das gibt sie ebensowenig Aufschluß, wie sich etwa aus der Ideenflucht des Geisteskranken die allgemeinen Normen der Erkenntnis entnehmen lassen. Gewiß haben Vision und Ekstase für die Geschichte der Religion ihre große Bedeutung. Doch bilden sie überall nur einen Teil der religiösen Erscheinungen, und viele unter ihnen gehören nicht der Religion als solcher, sondern, wie die Geschichte der Jenseitsvorstellungen lehrt, ihrem mythologischen Beiwerk an. Mag in diesem speziellen Fall die Beobachtung heutiger Visionäre immerhin ein gewisses Licht werfen auf die Entstehung solcher Vorstellungen in Zeiten gesteigerter religiöser Erregung, den Motiven, die diese Zeiten bewegen, steht diese »pragmatische Methode« ebenso hilflos gegenüber, wie allen andern Fragen, bei denen sie mit der Religionsgeschichte in Berührung kommt. Zu den Glaubensanschauungen der positiven Religionen, aus denen wir doch zunächst den Begriff dessen zu nehmen haben, was Religion ist, verhält sich daher der Pragmatiker ungefähr ebenso, wie ein wohlwollender Aufklärungsphilosoph des 18. Jahrhunderts. Er sucht sie nicht nach den psychologischen Bedingungen der gesamten religiösen Entwicklung, innerhalb deren sie stehen, zu begreifen, sondern er betrachtet sie losgelöst von allen diesen Beziehungen, lediglich nach dem Nutzen, den sie etwa für die religiösen Zwecke des heutigen Menschen besitzen mögen. Diese Übereinstimmung trotz der sonstigen Verschiedenheit der Standpunkte ist begreiflich. Das einigende Band zwischen dem Aufklärungsphilosophen von ehedem und dem Pragmatiker von heute ist das Nützlichkeitsprinzip, das ebenso jenen in seiner rationalistischen Beleuchtung der christlichen Dogmen, wie diesen in seiner Deutung der religiösen Gefühle leitet. Bei der Unbestimmtheit der hier den religiösen Melancholikern und Ekstatikern gemeinsamen Gefühle bietet dann die Sammlung solcher Einzelerlebnisse einen Spielraum für die Auf-

---

die »pragmatische Methode« im allgemeinen vgl. James, Pragmatism, 1907. Deutsc von W. Jerusalem, 1908.

fassung der Religion selbst, der weit genug ist, um sie der Hauptsache nach schließlich hier so gut wie dort der Willkür des Philosophen anheimzugeben. So kann man sich denn auch dem Eindruck nicht verschließen, daß die Definitionen der Religion, welche die pragmatischen Psychologen auf Grund ihrer Auslese ausgezeichneter Fälle geben, möglicher Weise auch ohne eine solche Induktion gewonnen werden könnten. So wenn die Religion eine »Option, die bedeutungsvoll und unumgänglich ist« oder die »Hypothese von Gott« nach pragmatischen Grundsätzen wahr genannt wird, »wenn sie im weitesten Sinne des Worts befriedigend wirkt«[1]), oder endlich, wenn als die »wahrste Religion diejenige bezeichnet wird, die das beste Leben erzeugt und befördert«[2]). Man könnte diese Definitionen ruhig in den Utilitarismus und Opportunismus des 18. Jahrhunderts verpflanzen, und vielleicht würde niemand gewahr werden, daß sie einem andern Boden entstammen. Daß sie im einen Fall intellektualistisch, im andern voluntaristisch gefärbt sind, macht um so weniger einen wesentlichen Unterschied, als doch auch das Gefühl zuerst in ein reflexionsmäßiges Wollen übertragen wird, ehe man sich über seinen Inhalt Rechenschaft zu geben sucht.

Nun liegt ein nicht zu verkennender Fortschritt über die bisherige Stellung utilitarischer Ethik und Religionsphilosophie immerhin schon darin, daß die pragmatische Theorie wenigstens dies ihren Beispielen entnommen hat, die Wurzeln der Religion nicht oder doch zum allergeringsten Teil im Gebiet des Erkennens, sondern in dem des Fühlens und Wollens zu suchen. Doch dieses Resultat bleibt unfruchtbar, weil die Anwendung der Methode ebenso unzulänglich wie das Erfahrungsgebiet falsch gewählt ist, auf das sie angewandt wird. Ausgezeichnete Fälle sind brauchbar, wenn man sicher sein kann, daß sie alle wesentlichen Merkmale an sich tragen, die dem untersuchten Gegenstand eigen sind. Davon trifft aber hier das Gegenteil zu: Beispiele psychischer Depression und Exaltation sind ebenso wenig in ihren religiösen wie in andern Äußerungen für das Ganze der psychischen Motive maßgebend; und religiöse Motive, die man innerhalb eines beschränkten Kulturgebiets,

[1]) James, Der Wille zum Glauben, deutsch von Th. Lorenz. Pragmatismus, übers. von Jerusalem, 1908, S. 192.

[2]) F. C. Schiller, Studies in Humanism, 1907, p. 368f.

vollends auf Grund willkürlich bevorzugter Merkmale, zu ermitteln sucht, lassen sich nimmermehr auf das Ganze der religiösen Entwicklung übertragen. Denn das psychologische Problem der Religion liegt überhaupt nicht oder doch höchstens indirekt, insofern wir nämlich in der Psychologie nirgends der Analyse des Einzelbewußtseins entraten können, im Gebiet der Individualpsychologie. Wir können Religion nicht begreifen, wenn wir nicht zu verstehen suchen, wie sie geworden ist. Sie aus den Bekenntnissen eines aus christlichen Lehrüberlieferungen und griechischer Philosophie schöpfenden Mannes wie Augustin oder gar aus den Selbstbekenntnissen moderner Mystiker erkunden zu wollen, ist ein Unternehmen, das von vornherein zur Ergebnislosigkeit verurteilt ist. Wie alle historischen Schöpfungen, so und mehr noch als die meisten andern, kann man weder das religiöse Leben der Gegenwart noch die Religion überhaupt verstehen, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, wie sie geworden sind. Die Entwicklungsgeschichte von Mythus und Religion, die dieses Werden in sich schließt, ist aber wiederum keine rein historische, sondern eine psychologisch-historische, also eine völkerpsychologische Aufgabe. Denn nur als psychologische Entwicklungsgeschichte der mythologischen und religiösen Motive kann sie dieser Aufgabe nachkommen.

In den vorangegangenen Kapiteln ist nun der Versuch gemacht worden, die Hauptphasen jener Entwicklung zu schildern. Dabei mußte auf Grund allgemeingültiger psychologischer Erwägungen der Kultus als das äußere Merkmal vorangestellt werden, das zwar an sich selbst noch nicht für einen religiösen Inhalt der Handlungen entscheidend, das aber für die Kennzeichnung vor allem der früheren Stufen der Religion unerläßlich ist. Denn mag immerhin schließlich eine Tiefe der religiösen Gesinnung möglich sein, die auf äußere Symbole verzichtet, in der Gesamtentwicklung der hierher gehörigen Erscheinungen kann es zwar möglicherweise einen Kultus geben, den wir noch nicht Religion nennen, aber es gibt keine Religion, die nicht in Kultushandlungen nach außen tritt, weil jeder irgendwie lebendig das Bewußtsein ergreifende Trieb naturnotwendig in Handlungen sich äußert. Eine Religion, die von Anfang an bloß in theoretischen Überzeugungen oder subjektiven Stimmungen ohne äußeren Effekt bestünde, ist daher ein psychologisch unmöglicher Be-

griff. Schon darum ist also der Versuch, aus den Schilderungen rein subjektiver Stimmungen und Gefühle einen Aufschluß über das Wesen der Religion zu gewinnen, ebenso verkehrt, wie die immer wieder auftauchende Behauptung eines primitiven Monotheismus, der in der bloß theoretischen Überzeugung von der Existenz eines höchsten Wesens bestehen soll. Sie ist samt allen aus dieser Annahme gezogenen Folgerungen von einer allmählichen Erhebung eines solchen ursprünglich jeder Verehrung entbehrenden Gottes eine psychologische Unmöglichkeit [1]. Doch eben deshalb, weil der Kultus infolge jener natürlichen Verbindung von Fühlen und Handeln möglicherweise aus den verschiedensten Affekten der Furcht und der Hoffnung hervorgehen kann, ist er auch an sich noch kein Kriterium für die spezifisch religiösen Motive. Hier tritt nun als ein nächstes Merkmal das der Gemeinschaft hinzu (S. 597). Indem es innerhalb eines bestimmten Bevölkerungskreises die Allgemeingültigkeit der dem Kultus zugrunde liegenden Motive bekundet, gibt es den hierher gehörigen Kultformen einen höheren Wert und einen zwingenderen Charakter, der ihnen eine dauernde Nachwirkung sichert, so daß sie jetzt in eine in aufsteigender Richtung sich bewegende Entwicklung eintreten können. Aber auch damit ist die religiöse Natur eines solchen Kultus noch nicht verbürgt, wie denn zahlreiche Zauberkulte als Gemeinschaftskulte vorkommen, von denen direkt keine Brücke zu kultischen Handlungen hinüberführt, die wir noch auf den späteren Stufen dieser Entwicklung als religiöse anerkennen. Eine solche Kontinuität muß jedoch notwendig vorhanden sein, wenn wir nicht die Religion überhaupt zu einem völlig unbestimmten Begriff machen wollen, der alle möglichen disparaten Elemente in sich vereinigen kann. Da ist es nun eine zweite Erscheinung, die mit einem Male dem Kultus wie den Motiven, aus denen er entspringt, eine neue Richtung gibt: das ist der Übergang des Dämonen- in den Götterkultus. Um die Bedeutung zu ermessen, die dieser Übergang für die religiöse Entwicklung besitzt, müssen wir uns der drei Eigenschaften erinnern, die der Begriff des Gottes in sich schliesst. Es sind die des über- oder unterirdischen oder irgendwie sonst der gewöhnlichen sinnlichen Wahr-

[1]) L. von Schroeder, in den Beiträgen zur Weiterentwicklung der christlichen Religion von Deißmann, Dorner, Eucken u. a., 1905, S. 17 ff. Vgl. dazu oben S. 404 ff.

nehmung entrückten Wohnorts, der Unsterblichkeit, und endlich einer von menschlichen Sorgen befreiten Seligkeit, wie sie in sinnenfälliger Form vor allem in einer besonderen Götterspeise und einem besonderen Göttertrank, durch die sich die Götter- von der Menschenwelt scheidet, zum Ausdruck kommt (S. 334 ff.). Indem sich nun mit diesen Eigenschaften auch noch die andern, die schon den Dämonen zukamen, in gesteigertem Grade verbinden, werden die Götter zu Natur- und Schicksalsmächten, die der Mensch durch den ihnen geweihten Kultus zu gewinnen strebt, und in deren eigenstes Wesen er mehr und mehr die gütige Gesinnung verlegt, von der er in der Not des Lebens und in der Furcht vor dem Tode Rettung und Hilfe hofft. So treten uns in den Göttern zum erstenmal die Bilder von Wesen entgegen, die sinnlich und menschlich und doch soweit möglich übersinnlich und übermenschlich, der sinnlichen Umgebung entrückt und dennoch menschlichem Streben erreichbar gedacht werden. Auf diese Weise entfalten sich in dem Götterkultus zuerst in der Beziehung menschlichen Tuns und Leidens auf höchste ideale Wesen religiöse Motive. Es schließt sich nun aber auch, je mehr diese Götterwelt durch die mythenbildende Phantasie ausgestaltet wird, immer fester das Band zwischen Kultus und Mythus. Ohne Mythus kein religiöser Kultus. Die Gegenstände, in denen sich die Gefühle der Abhängigkeit von über ihm stehenden Welt- und Schicksalsmächten verdichten, muß sich der Mensch in sinnlich anschaulichen Bildern gegenüberstellen, wenn sie eine dauernde Wirkung auf sein Denken und Handeln gewinnen sollen. Damit treten bildende Kunst und mythologische Dichtung in den Dienst der Religion, die sie zugleich mit einem reichen Kranz von Phantasieschöpfungen fremdartigen und teilweise widersprechenden Ursprungs umgeben. Gerade diese Dissonanz der den Göttermythus zusammensetzenden Motive, die ihren schärfsten Ausdruck in dem Kampf der Philosophie gegen den Mythus findet, führt nun aber auch die religiöse Entwicklung von dieser Stufe sinnlicher Gebundenheit, die der mythologische Götterkult nicht zu überwinden vermag, zu einer weiteren: zu dem Glauben an eine ideale, übersinnliche Welt, in der das menschliche Streben und Handeln mit eingeschlossen liegt, und in der sich der Mensch die Ideale seines eigenen Strebens verwirklicht denkt. Damit verschwinden nicht die Göttervorstellungen, und eine feste Grenze zwischen dem Stadium, wo die Götter noch als überragende

Menschen, und dem, wo sie ganz als übersinnliche Wesen gedacht werden, läßt sich darum nicht ziehen. Hier greift nun aber als ein vermittelndes Moment die Vorstellung des Symbols ein, das selbst wieder einen wichtigen Bedeutungswandel durchläuft. In den Anfängen des Götterkultus werden die Götter genau so als wirklich existierend gedacht, wie sie vorgestellt werden, oder — was hier für die flüchtige subjektive Vorstellung frühe schon eintritt — wie sie als die von der Kunst ausgebildeten Idealgestalten zu allgemeiner Anerkennung gelangen. Dann wandelt sich diese Vorstellung der unmittelbaren Wirklichkeit im selben Sinne in den eines realen Symbols um, in welchem auch die Kulthandlungen zu realen oder magischen Symbolen geworden sind (S. 602 ff.). Das Götterbild ist jetzt nicht mehr selbst der Gott, aber es ist sein reales Symbol, da die Gottheit beim Kultus in ihm ihren Sitz hat und durch dasselbe magische Wirkungen ausübt. Dann, auf einer weiteren Stufe, wandelt sich das reale in ein ideales Symbol um: die magische Wirkung des Götterbildes schwindet. Aber des Bildes selber bedarf man fortan als eines subjektiven Verstärkungsmittels der religiösen Gefühle. Zugleich bietet sich in der hier einsetzenden Aufnahme der Idee des Gottmenschen, des im Kultus verehrten Gottes, der als Mensch auf Erden gewandelt, ein wirksames Mittel der Rückkehr von dieser idealen zur realen Bedeutung des symbolischen Bildes: So hat im christlichen Kultus das konventionelle Christusbild in den Vorstellungen der Christenheit mindestens eine zwischen Ideal und Wirklichkeit schwankende Bedeutung gewonnen, und bei einem großen Teil des katholischen Volkes bewahren neben Jesus die Gottesmutter, die Apostel und Heiligen eine ähnliche reale Bedeutung. Doch in dem Maße, als diese schließlich dennoch schwindet, beginnt auch in diesem Fall selbst das ideale Symbol zu einer Zeit, wo in den Kulthandlungen zumeist sogar das reale noch lebendig ist, allmählich zu verblassen. Aus dem subjektiven Schwanken der Vorstellungen erhebt sich so als letzte Idee die der Unvorstellbarkeit der Gottheit, die nunmehr als ein notwendiges Attribut ihres übersinnlichen und demzufolge rein geistigen Wesens aufgefaßt wird. Damit bereitet dieser Übergang zuerst vom realen zum idealen Symbol und dann des letzteren zur Idee dem analogen, aber freilich hier erst in einem späteren Stadium einsetzenden Wandel in der Bedeutung der Kulthandlungen den Weg.

Eine allgemeine Begriffsbestimmung der Religion kann nun angesichts dieses fortwährenden Flusses ihrer Entwicklung, in der es an rückläufigen Strömungen nicht fehlt, nicht einem einzelnen dieser Stadien entnommen werden. Nur daran ist festzuhalten, daß im Sinne des hier zu fordernden allgemeinen Charakters der entscheidenden Motive und der Kontinuität ihrer Entwicklung eine Begriffsbestimmung alle Stadien umfassen muß von den noch in lebendiger Wirklichkeit geschauten Göttern eines naiven Glaubens an bis zu der unter der Mitwirkung der Philosophie entstandenen Idee einer unvorstellbaren Gottheit. In diesem Sinne werden wir sagen können: Religion ist das Gefühl der Zugehörigkeit des Menschen und der ihn umgebenden Welt zu einer übersinnlichen Welt, in der er sich die Ideale verwirklicht denkt, die ihm als höchste Ziele menschlichen Strebens erscheinen. Ideale im Sinne höchster, vermöge der sinnlichen Schranken des Daseins an sich unerreichbarer und doch erstrebenswerter Lebensgüter gibt es nun von dem Augenblick an, wo im Götterkultus eine solche ideale Welt zur Ausbildung gelangt. Der von da an zuerst teilweise und dann allmählich vollständig werdende Übergang dieser Güter vom sinnlichen auf das geistige Gebiet dagegen ist ein Prozeß, der den wesentlichen Inhalt der religiösen Entwicklung selbst ausmacht. Damit wandeln sich die ursprünglich sinnlichen in sittliche Ideale um, die, der wirklichen Lebensführung entnommen, mit innerer Notwendigkeit wieder auf diese zurückwirken und sich so zu sittlichen Lebensnormen gestalten. Dadurch werden die religiösen Motive zu den frühesten Triebfedern der Sittlichkeit, und die sittlichen Motive, wie sie sich im Kontakt mit der sinnlichen Wirklichkeit gestaltet haben, werden zum wesentlichsten Inhalt des religiösen Ideals. Indem dieser Begriff des Ideals an sich nur eine formale Bedeutung hat, da er lediglich die höchste Norm bezeichnet, die menschlichem Vorstellen in einer bestimmten Richtung erreichbar ist, schließt die hieraus entstehende Unbestimmtheit zugleich die ganze Fülle der religiösen Entwicklungen ein. Von andern Anwendungen, in denen der Idealbegriff vorkommen kann, scheidet sich aber das religiöse Ideal durch seine Beziehung zu einer übersinnlichen Welt. Mag sich die Idee des Übersinnlichen selbst nur allmählich von dem Boden der Sinnlichkeit lösen, auf dem sie geboren ist, so liegt doch schon in der Richtung, auf

die bereits der primitive Götterkultus abzielt, der Unterschied von andern, insonderheit auch von den stets an die sinnliche Wirklichkeit gebundenen spezifisch sittlichen Idealen. Was die religiösen mit diesen wie mit allen Idealvorstellungen gemein haben, und was ihnen zugleich jene enge Beziehung zum Wollen und Handeln gibt, die sich im religiösen Kultus ausspricht, das ist die Intensität der Gefühle, die sie begleiten, und denen sie ihre eigenartige Qualität verdanken. So hat denn auch keiner der Versuche, die gemacht worden sind, die Religion als ein Gefühl zu definieren, ganz sein Ziel verfehlt. Aber schwerlich gibt es unter ihnen einen, der mehr als eine einzelne, oft zufällig herausgegriffene und nicht einmal konstante Eigenschaft wiedergibt. So können Abhängigkeitsgefühl, Glücksbedürfnis usw. Teilmotive des religiösen Verhaltens sein. Doch sie gehören nicht und am allerwenigsten ausschließlich zum Wesen der Religion. Gerade bei der höchsten Steigerung des religiösen Enthusiasmus verwandelt sich das Gefühl der Abhängigkeit in das der Einheit mit der Gottheit, und das Glücksbedürfnis schwindet in dem Gefühl der inneren Beseligung. Was allen diesen Formen und Färbungen religiösen Verhaltens eigen ist, das bleibt eben nur die Zugehörigkeit zu einer übersinnlichen Welt. Auch sie äußert sich zunächst gefühlsmäßig. Doch in den so entstehenden religiösen Stimmungen können sehr verschiedene Gefühlstöne anklingen, die natürlich sämtlich den allgemeinen psychologischen Formen der Gefühle sich einordnen, im einzelnen aber ebenso wenig sich fest abgrenzen lassen wie die zugehörigen religiösen Vorstellungen. Denn auch hier gehören, wie überall, Gefühl und Vorstellung zusammen, und das Gefühl als das subjektive Komplement der Vorstellung empfängt ebenso von dieser seine besondere Färbung, wie es selbst wieder vor allem da, wo die Vorstellung ein Erzeugnis der mythenbildenden Phantasie ist, auf diese zurückwirkt. Darum bildet das religiöse Gefühl den wesentlichen Bestandteil des im Kultus hervortretenden religiösen Strebens und Wollens, gemäß der allgemeinen psychologischen Tatsache, daß es kein Wollen gibt, in das nicht Gefühle eingehen. Hierin liegt es denn auch begründet, daß selbst da, wo die religiösen Vorstellungen dunkel und flüchtig sind, oder wo sie nur als unzulängliche Symbole empfunden werden und sich schließlich in Ideen umwandeln, die auf jedes äußere Symbol verzichten, die religiösen Gefühle von großer Stärke sein können;

ja es tritt hier das einzigartige Phänomen ein, daß das Gefühl selbst zum Symbol wird, d. h. daß es das einzige übrigbleibende Zeichen ist, das eine hinter ihm stehende religiöse Gedankenwelt im Bewußtsein vertritt. Aus dieser im Hinblick auf seine Entstehungsbedingungen begreiflichen Eigenart des religiösen Bewußtseins erklärt sich nebenbei die Dürftigkeit aller intellektualistischen Religionstheorien, die, wenn sie nicht zum Wunder der Offenbarung ihre Zuflucht nehmen, einem oberflächlichen Utilitarismus verfallen, der sich in allerlei Reflexionen über eine mögliche Entstehung der Religion bewegt, ohne sich im geringsten um deren wirkliche Entstehung und um die tatsächlichen Erscheinungen des religiösen Lebens zu kümmern.

Mit den in der obigen Begriffsbestimmung festgehaltenen Merkmalen des Gefühls der Zugehörigkeit zu einer übersinnlichen Welt und eines in diese projizierten Ideals sind nun aber keineswegs alle Momente erschöpft, die zu den wesentlichen Triebkräften der religiösen Entwicklung gehören, und die uns in ihren einzelnen Äußerungen oben begegnet sind. Vor allem gehören hierher zwei Erscheinungen, die, wenn sie auch nicht direkt das allgemeine Wesen der Religion berühren, doch bedeutsam in ihre Entwicklung eingreifen. Die eine besteht in der zunehmenden Unterordnung der nicht bloß die Anfänge des religiösen Kultus bildenden, sondern diesen fortan begleitenden Vielheit der Götter unter eine herrschende Gottheit, oder, wie man es gewöhnlich zu nennen pflegt, eines fortschreitenden Strebens von einer polytheistischen zu einer monotheistischen Religionsform. Die andere ist die niemals ganz fehlende, aber doch unter verschiedenen Bedingungen sehr wechselnde Ausbildung eines negativen religiösen Ideals in dem Sinne, daß sich die Gefühle eigener Unzulänglichkeit und äußerer wie innerer Hemmungen gegenüber den positiven religiösen Idealen ebenfalls in religiösen Vorstellungen verkörpern, die durchweg nach dem Gesetz der psychischen Kontraste im Verhältnis zu jenen positiven Idealen gebildet sind. Es ist die Scheidung guter und böser Götter oder, wie sich dieser Gegensatz der Götter zu den vorangegangenen Dämonenvorstellungen gewöhnlich gestaltet, die Scheidung guter Götter und böser Dämonen, die vor allem in den Prozeß der Versittlichung der religiösen Ideen eingreift.

Unter diesen beiden Erscheinungen pflegt man auf die erste, den Übergang des Polytheismus in den Monotheismus, einen entscheidenden Wert zu legen, so daß man wohl auch geradezu die Entstehung des Monotheismus als den Geburtsakt aller vollkommeneren Religionen ansieht. Aber so geläufig diese Anschauung ist, so wenig kann sie einer näheren Prüfung Stand halten. Betrachtet man die Dinge unbefangen, so ist zwar kein Zweifel, daß sich die Vorstellung eines herrschenden Gottes frühe schon Bahn bricht, und daß sie von da an nie ganz verschwindet. Ist sie doch ein unmittelbarer himmlischer Reflex der die Entstehung des Götterkultus begleitenden irdischen Gesellschaftsordnung. Der Götterstaat fordert ebensogut wie der menschliche Staat seinen Herrscher (S. 429, 640 ff.). In diesem Sinne ist daher die Vorstellung eines herrschenden Gottes zunächst ein Symptom der sozialen Kultur, die auch auf die religiöse ihre Wirkungen ausübt; direkt hat sie aber mit der letzteren nichts zu tun. Unmittelbarer fällt schon in das religiöse Gebiet ein Unterschied, der bei der Vergleichung der einzelnen Gestaltungen dieses allgemeinen Polytheismus in die Augen fällt. Entweder ist nämlich das Verhältnis des obersten Gottes zu den andern das eines Primus inter pares: diese sind Nebengötter, deren jeder eine selbständige Ausbildung des religiösen Ideals darstellt. Oder die andern sind Untergötter, Untergebene des höchsten Gottes, die dessen Befehle ausführen oder für gewisse Gebiete des Lebens dessen Vertretung übernehmen. Beispiele der ersten, ursprünglicheren Form bieten die Religionen aller alten Kulturvölker. Den zweiten Typus zeigt die Religion der Israeliten. Dort liegt der Ursprung deutlich in einer Vielheit dereinst selbständiger Kulte, die, zum Teil verschiedenen Ländergebieten angehörig, allmählich in ein Ganzes zusammengeflossen sind. Hier liegt er aller Wahrscheinlichkeit nach umgekehrt in einem Kampf der Kulte (S. 638 ff.). Die zweite dieser Formen nicht Polytheismus zu nennen, dazu liegt aber kein triftiger Grund vor. Die Engel und ihre Gegner, der Satan mit seinen Dämonen, bilden ebenso integrierende Bestandteile der Religion Jahwes, wie die griechische Götterwelt um Zeus als ihren Mittelpunkt geordnet ist. Hier wie dort bedarf der oberste Gott einer Umgebung, und die verschiedenen Sorgen und Wünsche der Menschen verlangen nach einer Vielheit hilfreicher Geister, die alle jener übersinnlichen Welt angehören, mag auch die

Macht dieser Geister eine beschränktere sein. Die wesentliche Verwandtschaft dieser Formen des Polytheismus spricht sich denn auch darin aus, daß sie sich verbinden können. Ein lebendiges Beispiel hierfür ist das Christentum. Als Volksreligion ist es Tritheismus. Denn niemand, der nicht der Volksseele weltfremd gegenübersteht, wird sich wohl einbilden, das Trinitätsdogma sei jemals über die Kreise der spekulativen Theologie und der von ihr beeinflußten gelehrten Laien hinausgedrungen. Im christlichen Kultus ist Christus der herrschende Gott, hinter welchem, über dem direkten Verkehr mit dem Gläubigen erhaben, Gott Vater steht, während der heilige Geist ein dämonenartiges Wesen geblieben ist, das sich nie recht zur Persönlichkeit emporringen konnte. Dazu kommt dann noch im katholischen Kultus die Fülle der Untergötter in den Mitgliedern der heiligen Familie, den Aposteln und Heiligen, die völlig in die Stellung der alten Orts-, Berufs- und sonstigen Schutzgötter eingetreten sind. In der Tat ist daher die Volksreligion noch heute polytheistisch.

Ein wichtiger Bestandteil dieses Polytheismus pflegt nun weiterhin die Verkörperung des Bösen in einem Fürsten der Sünde zu sein, der dann ebenfalls nach dem Vorbild der himmlischen Götterwelt einen Hofstaat böser Geister um sich sammelt. Dieses Bild ist das Produkt der Einwirkung sittlicher Ideen auf den religiösen Kultus, sei es daß hierbei der Kampf des guten mit dem bösen Prinzip als ein Kampf zwischen zwei Göttern vorgestellt wird, wie in der eranischen Religion, oder als ein Widerstand abgefallener Engel, wie in den Religionen des Judentums, des Christentums und des Islam. In beiden Fällen ist die Verkörperung des Bösen in einer Persönlichkeit das Symptom eines höher entwickelten ethisch-religiösen Bedürfnisses. Denn nicht bloß dem vorreligiösen, sondern auch dem beginnenden religiösen Kultus sind diese persönlichen Verkörperungen des Bösen zumeist noch unbekannt. Er kennt nur böse Dämonen. Der persönliche Teufel in seinen verschiedenen Gestalten ist aus dem Bedürfnis geboren, die Hemmungen des sittlichen Strebens, vor allem die, die aus eigener Verschuldung entspringen, ebenso wie die Ideale des Guten als persönliche Wesen sich gegenüberzustellen; und dieser natürliche Trieb führt hier wiederum einer monotheistischen Zuspitzung jener aus dem alten Dämonenglauben herübergenommenen Welt des Bösen entgegen, wie sie uns in der Form des Nebengottes

der persische Ahriman, in der des Untergottes der Satan der jüdisch-christlichen Mythologie zeigen. Gerade diese Form des Untergottes, in der der Mensch sein eigenes Sündenbewußtsein in eine außer ihm lebende, der übersinnlichen Welt angehörende Persönlichkeit projiziert, erhebt aber hier um so dringender die Frage, die noch tief in die christliche Philosophie der neueren Zeit hereinreicht, wie die Existenz des Bösen überhaupt mit der Oberherrschaft eines guten Gottes vereinbar sei. Der eranische Mythus hat diese Frage frühe schon mit jenem Bild des Kampfes beantwortet, unter dem er den Verlauf aller menschlichen Geschicke darstellt, und aus dem er schließlich die unbeschränkte Herrschaft des siegreichen guten Gottes hervorgehen läßt. In anderer Form und doch im Grundgedanken übereinstimmend hat sie der christliche Mythus beantwortet. Ihm steht, abgesehen von nebenhergehenden Motiven und Richtungen, der Kampf des Einzelnen um die eigene Seele im Vordergrund. Nicht Gott und Satan streiten miteinander, sondern die um ihrer unsühnbaren Bosheit willen verstoßene Seele wird Eigentum des Fürsten der Hölle, der damit zugleich die Stelle eines Dieners der Gottheit zurückerobert. Was beiden Vorstellungen gemeinsam bleibt, das ist daher schließlich der Gedanke des Kampfes zwischen Gut und Böse, in welchem sich das Gute zum Sieg hindurchringt. Es ist derselbe Gedanke in symbolisch-mythologischer Form, den noch die Religionspsychologie als eine notwendige Konsequenz der Psychologie der Affekte und die Ethik als eine Grundbedingung des Sittlichen zu begreifen sucht: Ohne Schmerz kein Glück, ohne Kampf kein Sieg, ohne Anfechtung und deren Überwindung kein Verdienst. Die Welt ist nicht absolut gut noch böse, sondern sie ist beides zugleich, und wenn sie dies nicht wäre, so würden weder die sittlichen noch die religiösen Ideale möglich sein, die dem Leben seinen Wert geben. So bewahren in der Ordnung dieser Welt Schuld und Sünde ihre Stelle, wie auch im Lauf der Zeiten die Anschauungen über ihren Ursprung wechseln mögen, ob sie der alte Dämonenglaube auf böse Geister, die sich des Menschen bemächtigen, oder die moderne Wissenschaft auf Vererbung abnormer Eigenschaften, verkehrte Erziehung, ungünstige Lebenslage neben irgend einem Anteil unmittelbarer persönlicher Verschuldung zurückführen mag. Der Einzelne ist, wie sich Hegel ausdrücken könnte, ein »Werkzeug des

Weltgeistes«, wie immer, ob fördernd oder hemmend, er in das Werden dieses Weltgeistes eingreift. Auch hier gilt das Wort Heraklits, daß der Kampf der Vater der Dinge ist.

Indem nun in diesem Kampf das Ideal des Guten immer mehr zu einem unerreichbaren übersinnlichen Gut wird, beginnt die vertiefte ethische Selbstbesinnung alle jene Hemmungen, die sich dem Streben nach ihm entgegenstellen, mehr und mehr in die eigene sinnliche Natur zu verlegen. Damit ist aber auch schon die Axt an die Wurzel aller jener negativen Idealvorstellungen gelegt, die das Böse in einem dämonischen Widersacher der Gottheit verkörpern. Tragen doch die bösen Triebe und Handlungen allzusehr die Spuren von irdischem Staub und irdischem Schmutz an sich, als daß das Reich des persönlichen Satans, den die Phantasie doch nicht umhin kann ebenfalls mit einer gewissen düsteren Herrlichkeit zu umgeben, dem Stand halten könnte. Darum überlebt die himmlische Welt in den phantastischen Formen, mit denen sie der fromme Glaube ausstattet, jene dämonische Welt der Verbrecher und ihrer Strafen. So gilt in weiten Kreisen des christlichen Volkes der persönliche Teufel, an den Luther noch so fest glaubte wie an seine eigene Person, für ein Wahngebilde des Aberglaubens vergangener Zeiten. Die Überzeugung, daß auch Gott nicht unter dem Bilde einer menschenähnlichen Persönlichkeit vorgestellt werden könne, ist eine Überzeugung, die sich offenbar viel langsamer durchkämpft. Um so wirksamer tritt nun hier schon in den antiken Mysterienkulten, und tritt vor allem in der Christuslegende das Bild des Gottes, der selbst in menschlicher Gestalt auf Erden gewandelt, vermittelnd ein, während es zugleich die Vorstellung eines übersinnlichen Gottes in den Hintergrund drängt. Doch indem die Gestalt des Gottmenschen schließlich dem gleichen Prozeß der Entmythisierung unterliegt, der bei den Dämonen der Hölle begonnen und Gott seiner persönlichen Attribute entkleidet hat, wird Christus aus dem zur Erde gekommenen Gott zum idealen Menschen. Die Christusreligion wird zur Jesusreligion. Sie hört darum nicht auf, Religion zu sein. Aber sie ist nicht mehr Volksreligion, sondern eine Umwandlung dieser in die in ihr lebenden religiösen Ideen. Denn keine Volksreligion kann der Symbole entbehren. Sie nimmt sie ursprünglich aus dem Zauber- und Dämonenglauben herüber, um sie dann im Götterkultus durch die fort-

schreitende Vergeistigung seiner Motive in unmerklichen Übergängen aus realen in ideale Symbole überzuführen, die der objektiven magischen Wirkung entsagen, um die subjektive Wirkung auf die religiöse Stimmung allein zu bewahren. Das ideale Symbol verschleiert aber nur wenig noch die hinter ihm verborgene Idee, die schließlich in der Selbstbesinnung über die Motive der religiösen Stimmung in das Bewußtsein tritt. Hier sucht dann die philosophische Reflexion die Idee festzuhalten und aus ihren symbolischen Hüllen ganz zu befreien. Damit ist zugleich die religiöse zur abstrakten philosophischen Idee geworden. Sie auf diesem Weg zu begleiten, nachzuweisen, wie sich aus den religiösen Symbolen die philosophischen Ideen entwickeln, und wie sich diese wieder in der Umbildung der Symbole selber betätigen, ist die letzte Aufgabe der Religionspsychologie, der wir nunmehr uns zuwenden.

2. Die metaphysische und die ethische Wurzel der Religion.

Die natürliche Entwicklung der Religion hat uns von den dunkeln Anfängen des vorreligiösen Kultus an in stetiger, in den wesentlichsten Zügen übereinstimmender Fortbildung der Motive bis zu jenen idealen Symbolen emporgeführt, durch die bereits deutlich die religiösen Ideen hindurchscheinen. Welches sind nun diese Ideen, die wir im Hinblick auf die Allgemeingültigkeit ihrer Motive ebensowohl als die letzten Früchte wie als die ursprünglichen verborgenen Keime der religiösen Entwicklung betrachten dürfen? Oder, mit andern Worten, was ist das Wesen der Religion?

Wir erörtern diese Frage hier unter psychologischen Gesichtspunkten. Immerhin können uns dabei die verschiedenen Antworten, die die Philosophie auf sie gegeben hat, zur vorläufigen Führung dienen. Hier sehen wir nun vor allem diese Antworten nach zwei Richtungen auseinandergehen. Auf der einen Seite stehen die metaphysischen, auf der andern die ethischen Religionstheorien. Jene sehen, mögen sie nun mit Hegel die Religion in ein »Selbstbewußtsein des absoluten Geistes durch Vermittlung des endlichen Geistes« oder mit Schleiermacher in das im Gefühl sich aussprechende Verhältnis zur Idee der Einheit der Welt verlegen, die Wurzel der religiösen Ideen in dem Zusammenhang der mensch-

lichen Seele mit einer die Totalität alles Seins und Geschehens umfassenden übersinnlichen Welt, wobei sie nur diesen Zusammenhang bald mehr als einen intellektuellen, in Vorstellungen gegebenen, bald als einen gefühlsmäßigen auffassen. In dieser Richtung auf das Weltganze sind zugleich diese neueren Begriffsbestimmungen durchaus einig mit denen der älteren Philosophie, nur daß die letzteren auf das religiöse Objekt als solches, den Gottesbegriff, jene auf das religiöse Erlebnis gerichtet sind. Auf der andern Seite erblicken die ethischen Theorien in dem Ursprung der religiösen Ideen aus den sittlichen Normen das Wesen der Religion, sei es, daß sie mit der älteren Moraltheologie diese Normen unmittelbar als göttliche Gebote auffassen und daraus ihre bindende Kraft ableiten, oder daß ihnen umgekehrt mit Kant die Pflichtgebote des subjektiven Gewissens vermöge ihres Anspruchs auf unbedingte Geltung als Zeugnisse ihrer religiösen Bedeutung erscheinen. Auch hier besteht demnach der Unterschied der früheren und der späteren Anschauungen hauptsächlich darin, daß jene in das religiöse Objekt, die Gottheit, diese in das religiöse Erlebnis, die »Stimme des Gewissens«, die Wurzel der Religion verlegen. Dabei zeigt sich dann aber die ältere, objektive Auffassung zugleich geneigt, das ethische mit dem metaphysischen Motiv zu verbinden. So vereinigt bei Plato die Gottheit als Idee des Guten in sich die höchsten Güter der Erkenntnis wie der Tugend. Für Leibniz ist Gott als Monas monadum oberste Weltvernunft und Weltordner zugleich. Der dogmatischen Metaphysik wird solche Vereinigung leicht gemacht: sie ist ihr in dem Begriff der ins Unbegrenzte sich erstreckenden »Eigenschaften Gottes« von selbst gegeben.

Betrachten wir nun aber diese Theorien im Lichte der tatsächlichen Entwicklung der religiösen Motive, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß hier die älteste und demzufolge einer naiven religiösen wie sittlichen Auffassung wohl am nächsten stehende Ansicht von der ursprünglichen Einheit beider scheinbar der Wirklichkeit mehr entspricht, als jede der beiden andern, die Wurzeln der Religion einseitig auf das Feld metaphysischer Ideen oder ethischer Triebe verlegenden Theorien. Finden sich doch schon in dem Stadium des vorreligiösen Zauberkultus gewisse Normen des sittlichen Verhaltens, die, wenn man den bei den betreffenden Völkern selbst

herrschenden Vorstellungen über ihren Ursprung nachforscht, auf irgend welche Wunderwesen der Vorzeit, auf tierische oder menschliche Heilbringer zurückgeführt werden. Aber der psychologischen Betrachtung hält diese Ätiologie des Volksbewußtseins nicht Stand. Beruht sie doch sichtlich auf dem allgemeinen Motiv, Kulturerzeugnisse, Sitten und Ordnungen der Gesellschaft, entweder auf die mythischen Urahnen des Geschlechts oder auf besondere legendenhafte Wesen der Vorzeit zurückzuführen. Wie solche Wesen das Feuer und die ersten Feldfrüchte gebracht, den Ackerbau und die Zeremonien der Zauberkulte gelehrt haben, so gelten sie auch als die Urheber der primitivsten sittlichen Normen, wonach man dem Stammesgenossen in der Not beistehen, aber auch dessen Tod am Feinde rächen, den älteren Männern gehorchen, aber auch die unfähig gewordenen Greise im Fall der Not in der Wildnis zurücklassen soll usw. Hier überall hat sich, wie in noch so vielen andern Fällen, die Folge der Motive im Bewußtsein umgekehrt. Die ursprünglich unter dem Drang individueller und sozialer Triebe entstandenen und dann durch Tradition befestigten Normen werden selbst als eine ursprüngliche Tradition betrachtet, als eine Lehre, die den Vorfahren mitgeteilt worden sei. Daher denn auch unter diesen primitiven Sittengeboten neben solchen, die den noch heute geltenden einigermaßen konform sind, andere erscheinen, wie die Blutrache oder gar das Töten der Greise, die das sittliche Gefühl des Kulturmenschen verletzen. Ist es demnach weder ein religiöses Gebot noch eine für alle Zeiten gleichmäßig geltende Norm des Gewissens, was ist dann als der Ursprung sittlicher Triebe anzusehen? Sicherlich nicht der Zwang sozialer Verhältnisse und noch viel weniger natürlich eine berechnete Ausgleichung egoistischer Interessen. Vielmehr steht hier im Vordergrund das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit dem Genossen, ohne das eine Gesellschaft überhaupt nicht entstehen könnte, ebenso wie jeder Reflexion über das zu ihrem Fortbestand erforderliche Gleichgewicht egoistischer und altruistischer Triebe diese Triebe selbst vorausgehen müssen. So bietet uns denn der Naturmensch überall, auf so primitiver Stufe wir ihn antreffen mögen, das Bild eines Zustandes, in welchem Selbstgefühl und Neigungsgefühle, die letzteren zunächst beschränkt auf die Stammesgenossen, und hier wiederum mit der Zurückziehung auf die Sippe und ihre Untergliederungen an Stärke zunehmend, neben

einander hergehen, um, wenn sie in Streit geraten, bald mit dem Sieg des einen, bald mit dem des andern zu enden. Dabei ist es aber gerade der Affekt, der in Momenten, die auf augenblickliches Handeln drängen, unter bestimmten Bedingungen die Neigungsgefühle über die natürliche Selbstsucht obsiegen läßt. Im allgemeinen bildet sich daher aus dem wechselnden Spiel solcher widerstrebender Affekte eine gewohnheitsmäßige Norm des Handelns aus, die in bestimmten Fällen dem egoistischen, in andern dem altruistischen Trieb den Vorrang läßt, und die sich dann in der Tradition zur Sitte fixiert. So gehört in diesem Stadium die Sitte, die später der Sittlichkeit ihren Namen gegeben hat, noch ganz und gar einem vorsittlichen Zustande an, der in der blinden Befolgung ursprünglicher Gefühlsmotive und überlieferter Gewohnheiten befangen geblieben ist. Dem stehen nun die primitiven Kulthandlungen als ein Gebiet individueller und gemeinsamer Normen gegenüber, in denen das egoistische Streben ganz und ausschließlich herrschend ist, und von dem aus vor allem zu jenen aus ursprünglichen Neigungsgefühlen entspringenden selbstlosen Handlungen keine Brücke hinüberführt. Durch die Zauberzeremonien will sich der Naturmensch vor Zauber schützen, ihn schädigende Dämonen vertreiben oder Schutzdämonen gewinnen. Auch wo dieser Kult ein gemeinsamer ist, verfolgt in ihm der einzelne Teilnehmer nur egoistische Zwecke. In den Zeremonien, die Erfolg in Jagd und Krieg oder fruchtbringenden Regen herbeiführen sollen, hat er nur seinen eigenen Anteil an diesen Gütern vor Augen.

Da ist es der Götterkult, der auch hier einen Wendepunkt bezeichnet, indem er zum erstenmal die Religion auf die in Sitte und Brauch verborgenen sittlichen Regungen herüberwirken läßt. Anders als der Dämon wird der Gott gefürchtet. Wie er, menschlicher Zaubergewalt sich entziehend, nur nach eigenem Ermessen dem Sterblichen Hilfe gewährt oder ihn seinen Zorn fühlen läßt, so bildet sich nun in stetigem Fortschritt die Vorstellung eines höchsten Richteramts, das besonders in die Hand des obersten der Götter gelegt ist. So willkürlich in vielem auch noch das Walten dieses Gottes bleiben mag, im ganzen setzt sich doch die Anschauung durch, daß er das Gute will und das Böse bestraft. Dabei ist freilich die Norm, die hierüber entscheidet, zunächst aus dem subjektiven Gefühl des Einzelnen auf die Gottheit hinübergewandert. Dennoch ist sie erst durch diesen

Übergang zur eigentlichen Norm geworden. Denn nun erst hat sie die Macht gewonnen, wiederum das Gewissen des Einzelnen durch das neu erwachende Gefühl zu binden, daß es das Gebot eines über ihm stehenden allgebietenden Willens sei, dem er zu folgen habe. Damit wirkt dann aber dieses Bewußtsein zugleich läuternd auf das erwachende sittliche Gefühl selbst zurück. Die instinktiven Neigungs- und Furchtaffekte werden zu Geboten der Liebe gegen den Nächsten, der Ehrfurcht vor dem Alter, der Hingabe an die durch Kultus und Sitte enger verbundene Gemeinschaft. Den Frevler gegen das so zum religiösen Gebot gewordene Sittengebot erreicht die göttliche Strafe mit allen den Übeln, mit denen dereinst der noch jenseits von Gut und Böse waltende Dämonenzauber den Menschen getroffen. Nicht minder aber zieht die Gottheit der boshaften Nachstellung wie dem blinden Wüten des Mordes Schranken, indem sie das Gastrecht heiligt und selbst den Mörder, der in ihrem Tempel Zuflucht sucht, in ihren Schutz nimmt.

So läßt der Götterkult erst aus dem primitiven Widerstreit egoistischer und altruistischer Triebe sittliche Normen hervorgehen. Diese, deren Quelle tief im eigenen Gemüt liegt, werden nach oben projiziert, in den Willen der Götter. In dieser Form erst können sie sich zu wirklichen Normen erheben. Aber hier wirken sie nun auch auf die Göttervorstellungen selbst zurück. Die Götter, deren Walten anfänglich noch wenig verschieden von der rohen Willkür des Heldengeschlechts ist, dem sie ihren Ursprung verdanken, nähern sich, indem die sittlichen Regungen, die eine höhere Kultur erstehen ließ, in sie hinüberwandern, mehr und mehr sittlichen Idealen; und so sehr auch ihre Vermenschlichung der Erreichung dieses Ziels entgegenstehen mag, schließlich wird es erreicht, indem sich die Gottheit ganz in ein überweltliches und übersinnliches Ideal verwandelt. Damit vollendet sich die Wechselwirkung zwischen Religion und Sittlichkeit, indem zunächst die Religion die sittlichen Anlagen zur Entfaltung bringt, und indem dann wiederum die sittlichen Vorstellungen in religiöse Ideale übergehen. Es fehlt nur noch eins, um diesen Prozeß zum Abschluß zu bringen: das religiöse Ideal, das aus dem Hinüberwandern in eine übersinnliche Welt entstanden, muß nochmals auf die sittliche Welt, die, weil sie menschlichem Streben und Wollen angehört, fortan mit der sinnlichen Welt zusammenfällt, her-

überwirken, um innerhalb dieser nicht minder ein absolutes sittliches Ideal zu gestalten. Darin liegt das letzte Motiv zur Bildung jener in den verschiedensten Formen und zuletzt durch ihre Verschmelzung mit der historischen Legende am eindrucksvollsten im Christentum zur Ausbildung gelangten Idee des zum Menschen gewordenen Gottes, der auf solche Weise absolutes religiöses und sittliches Ideal zugleich ist.

Betrachten wir nun die letzten Früchte dieser Entwicklung auch als die latenten Keime, aus denen sie mit der allem geistigen Werden immanenten Gesetzmäßigkeit hervorgegangen ist, und suchen wir demnach die zuerst beschränkten, relativen, aber dann mehr und mehr nach absoluter Vollendung strebenden Idealvorstellungen auf die in ihnen wirksamen Ideen zurückzuführen, so steht hier offenbar das religiöse Motiv mit der in ihm wirkenden Idee der Zugehörigkeit des Menschen zu einer übersinnlichen Welt im Vordergrund. Indem diese Idee mit den dem menschlichen Gemüt von Anfang an eigenen Affekten in Verbindung tritt, erhebt sie erst diese natürlichen Gemütsbewegungen zur Höhe sittlicher Gefühle. So entsteht die Sittlichkeit aus der Religion, nicht umgekehrt; und die Religion nimmt ihren Ursprung aus der an sich der sittlichen Motive entbehrenden Idee des Übersinnlichen. Indem nun aber der Mensch sich selbst als zugehörig zu dieser übersinnlichen Welt empfindet, wandern die unter jener religiösen Einwirkung entstandenen sittlichen Motive wieder in die übersinnliche Welt hinüber. Sie erheben sich hier zu sittlichen Idealen, um als solche in einer letzten Rückwärtsbewegung als sittlich-religiöse Ideale, wie sie besonders in der Vorstellung des fehllosen Gottmenschen verkörpert sind, in das wirkliche Leben einzutreten. So kann man das paradox scheinende Wort aussprechen: die Sittlichkeit ist ein Erzeugnis der Religion, aber nicht minder ist die Religion ein Erzeugnis der Sittlichkeit. Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs liegt eben darin, daß die Wurzeln beider ursprünglich getrennt sind. Die der Religion ist die freilich nur langsam sich durchsetzende Idee des Übersinnlichen, die der Sittlichkeit liegt zunächst ganz in den sinnlichen Affekten, von denen der Mensch in seinem Wollen und Handeln bewegt wird. Darum hat nun aber auch die Religion selbst als im Leben wirksame Kraft eine doppelte Wurzel: jene metaphysische, die, in mancherlei phantastischen Verhüllungen verborgen, ihr ur-

sprünglich zugehört; und diese ethische, durch die sie sich zu den großen historischen Religionen entfaltet hat und zu einem der mächtigsten Faktoren der menschlichen Geistesgeschichte geworden ist[1].

So läßt sich denn die Religion aus keiner dieser beiden Wurzeln allein ableiten, sondern sie ist aus dem Zusammenwachsen beider und ihrer Verzweigungen entsprossen. Darum kann keine Begriffsbestimmung, die bloß die metaphysische oder die ethische Seite ins Auge faßt, den Ursprung der Religion und noch viel weniger ihre Bedeutung für die Menschheit und ihre Geschichte erschöpfen. Bloß metaphysisch betrachtet läßt die in ihr wirksame Idee des »Absoluten«, des »Unendlichen« oder, wenn wir diese abstrakten Wörter durch einen konkreteren Ausdruck ersetzen wollen, der Zugehörigkeit zu einer übersinnlichen Welt, das menschliche Gemüt leer. Sie kann weder religiöse Gesinnungen noch Handlungen hervorbringen, wie solche im religiösen Kultus als Streben nach Reinigung von Schuld, nach Erlösung und Vergöttlichung der Seele sich äußern. Bloß moralisch betrachtet entbehrt sie gerade der Eigenschaften, die über das Tun und Treiben der sinnlichen Welt, der die egoistischen wie altruistischen Motive des praktischen Handelns entstammen, erheben. Die Gottheit bleibt dann nur das eigene Gewissen. Dieses Gewissen mit der Moraltheologie als die Stimme Gottes zu deuten, ist eine kindliche Vorstellungsweise, die, wenn man sie mit Kant als die Grundtatsache des religiösen Bewußtseins ansieht, die Gottesidee als gegeben voraussetzt, statt sie begreiflich zu machen, so daß schließlich auch hier nur eine Subjektivierung der Offenbarungsidee zurückbleibt. Die Religion ist vielmehr eine metaphysisch-ethische Schöpfung. Man kann keinen dieser beiden Bestandteile aus ihr herauslösen, ohne das Ganze zu zerstören. Die Zugehörigkeit zu einer übersinnlichen Welt empfängt ihren religiösen Wert erst dadurch, daß diese übersinnliche zugleich als eine ideale sittliche Welt gedacht wird, und die der Wirklichkeit zugewandten, aus widerstreitenden Affekten entsprungenen Motive des Handelns gewinnen ihrerseits einen religiösen Wert erst im Hinblick auf ein jenseits der Grenzen der sinnlichen Welt liegendes Ideal.

[1]) Über die philosophischen Grundlagen der Idee der Zugehörigkeit der sinnlichen zu einer übersinnlichen Welt vgl. mein System der Philosophie[3], I, S. 179 ff., 428 ff., II, S. 239 ff., über das Verhältnis der Religion zur Sittlichkeit meine Ethik[3] I, S. 41 ff.

So verschmelzen denn beide Wertgefühle mit einander, um das zu erzeugen, was wir das religiöse Gefühl nennen. Demnach ist dieses kein einfaches Gefühl, kein »schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl«, wie Schleiermacher es nannte, sondern eine Resultante aus den Gefühlen, die der zunächst nur dunkel geahnten Idee der übersinnlichen Welt und den ganz anders gearteten Gefühlen entstammen, die in dem wirklichen Leben und den es beherrschenden Affekten, oder die, wenn wir die Vorstellungsgrundlage dieser Gefühle bezeichnen wollen, in der Idee der Zugehörigkeit des Einzelnen zu der Gemeinschaft, in der er lebt, ihre Quelle haben. Dabei ist der Begriff dieser Gemeinschaft ein unbestimmter, aber niemals ein unbegrenzter. Er umfaßt nach einander die nächste Stammesgemeinschaft, dann Volk und Staat, hierauf den Verband der Kulturvölker, endlich die Menschheit, wo dann freilich diese letzten Schritte bereits unter der Rückwirkung der religiösen Idee und nicht ohne mannigfache Hemmungen vollzogen werden. Wie diesen Entwicklungen des sittlichen Gefühls ein Vorstellungssubstrat nicht fehlt, so ist es nun aber auch nicht berechtigt, die Religion lediglich in das Gefühl zu verlegen. Auch die Beziehungen zur übersinnlichen Welt äußern sich fortan in Vorstellungen, an die in ihren Verbindungen mit ethischen Motiven die religiösen Gefühle gebunden sind. Solche Vorstellungen sind eben die Götter- und die Gottesvorstellungen. Sie mögen so unzulänglich oder so dunkel sein, wie sie wollen, dem religiösen Gefühl geben sie seinen Halt und lassen es wirksam werden im Kultus, der selbst wieder die religiösen Gefühle zu intensiverem Leben erweckt. Wo die Vorstellung als unzulänglich erkannt ist, da tritt aber die Idee an ihre Stelle, in deren Lichte sich die religiösen Vorstellungen in ideale Symbole verwandeln.

Indem jedoch die sittliche Welt, mögen auch auf die Entwicklung der sie beherrschenden Motive noch so sehr die religiösen Ideen gewirkt haben, zugleich die sinnliche Welt bleibt, die der Schauplatz menschlicher Affekte und Triebe ist, liegt nun hierin endlich der Grund einer Scheidung der Gebiete, in der in gewissem Sinne die primitive Sonderung der beiden Wurzeln der religiösen Entwicklung auf ihrer höchsten Stufe wiederkehrt, auf der die beiden in der wirklichen Religion vereinigten Ideen jede für sich zu klarem Bewußtsein gelangt sind. Ist die Idee der Gemeinschaft samt dem ihm zugehörigen Gefühl der

tätigen Mitarbeit des Einzelnen an ihren Werken voll ausgebildet, so löst sich nunmehr die sittliche Idee von den religiösen Triebkräften, unter deren unentbehrlicher Mitwirkung sie entstanden war. Das der Wirklichkeit zugewandte sittliche Ideal wird erhaben und umfassend genug, um das menschliche Gemüt zu den höchsten Zielen zu erheben, die menschlichem, also auch sittlichem Streben und Handeln erreichbar sind. So gewinnt die Moral ihr eigenstes, in ihrem ganzen Umfang von der Religion unabhängiges Gebiet, auf dem sie souverän die primitiven ethischen Gefühle zu den höchsten sittlichen Normen erhebt, ohne dazu anderer Mittel als eben der sittlichen Ideen selbst zu bedürfen. Dann bleibt der Religion nur noch jene Idee der Zugehörigkeit des Einzelnen wie des Ganzen zu einer übersinnlichen Welt und das zu dieser Idee gehörige Reich religiöser Stimmungen. Wo eine solche Scheidung eingetreten ist, da gewinnen aber die sittlichen Normen in ihrer Verselbständigung eine Klarheit und Stärke, deren sie entbehrten, so lange sie in das Ganze religiös-sittlicher Motive verwebt waren. Umgekehrt dagegen bleiben die religiösen Stimmungen in ihrer unmittelbaren Beziehung zu einer übersinnlichen Welt in jener Region reiner Gefühle, in denen diese Beziehung zunächst ihren Ausdruck findet. Das ist die Stellung zum religiösen Problem, die uns, abgesehen von den in ihnen zum Worte kommenden individuellen Einflüssen, in der Moral- wie Religionsphilosophie Schleiermachers entgegentritt, die sich hier in scharfem und bewußtem Gegensatz zur Moraltheologie Kants befindet. An dieser Stellung ist vor allem dies berechtigt, daß die Ethik heute nicht bloß der theologischen Krücken entraten kann, deren dereinst jede der egoistischen oder utilitaristischen Reflexionsmoral entwachsene Ethik bedurfte, sondern daß sie, als ein dem wirklichen Leben und seinen Motiven zugewandtes Gebiet, geradezu verpflichtet ist, auf dem Grund der sittlichen Erfahrung selbst die ethischen Motive zu gewinnen und aus diesen die ethischen Normen abzuleiten. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß ohne die starke Einwirkung religiöser Triebkräfte die Entstehung dieser unabhängigen Sittlichkeit niemals möglich gewesen wäre. Nicht minder gibt aber an der Grenze, wo das sittliche Wirken innerhalb der empirischen Welt ihr Ende findet, erst jener Ausblick auf die Zugehörigkeit des Einzelnen wie der Gemeinschaft und ihrer Schöpfungen zu einer übersinnlichen, die sinnliche

Wirklichkeit einschließenden Welt den Normen, die das sittliche Leben aus sich erzeugt hat, ihren letzten Halt in der im sittlichen Leben und seiner Geschichte nur bruchstückweise zur Entfaltung gelangenden Idee des Unendlichen.

3. Gegenwart und Zukunft der Religion.

Die Hoffnung, es werde dereinst einmal eine Zeit kommen, wo eine einzige Religion die ganze Menschheit umfasse, reicht, wie bekannt, in freilich sehr verschiedenen Gestaltungen von den Anfängen des Christentums an, wo diese Hoffnung an die Erwartung des wiederkommenden Messias geknüpft war, bis tief in das 18. Jahrhundert, das in einer künftigen Vernunftreligion alle Unterschiede des Glaubens aufgehoben dachte. Heute gibt es wohl nur noch wenige, die einer dieser beiden Hoffnungen sich hingeben. Geschichte und Psychologie vereinen sich, um sie beide gleich unwahrscheinlich zu machen. Die Geschichte zeigt, wenn wir uns durch übereinstimmende Namen nicht täuschen lassen, die insbesondere bei den großen Religionen des Christentums, des Islam, des Buddhismus zahllose Formen und Färbungen in sich bergen, eher eine zu- als eine abnehmende Differenzierung. Der Völkerpsychologie muß aber diese Erscheinung als ein notwendiges Ergebnis einerseits der wachsenden Mannigfaltigkeit der Kulturgüter, anderseits der zunehmenden Individualisierung der menschlichen Persönlichkeit erscheinen. Die von Rousseau heiß begehrte und noch von Kant still erhoffte Zukunftsreligion mit ihren drei Glaubensartikeln von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit hat daher schon in den Kreisen der Philosophen, in denen sie entstand, auf allgemeine Anerkennung verzichten müssen. Die Hoffnung, sie oder irgend ein anderes Bekenntnis bis herab zu der vom äußersten Flügel des Freidenkertums erstrebten Beseitigung der Religion überhaupt verwirklicht zu sehen, steht in der Tat psychologisch auf gleicher Linie mit der Überzeugung des Helvétius, die Unterschiede der geistigen Begabung und der sittlichen Anlage würden verschwinden, wenn dereinst nur einmal Erziehung und Unterricht gleichmäßig über alle Menschen verteilt seien.

Im Gegensatze zu solchen utopistischen Zukunftsträumen zeigt uns die Wirklichkeit schon innerhalb der christlichen Welt ein Bild zu-

nehmender Sonderungen, und wenn diese äußerlich weniger hervortreten, als es den tatsächlichen Verhältnissen der religiösen Überzeugungen selbst entspricht, so beruht das wohl zumeist auf den Hemmungen, die Herkommen, Sitte und der Zwang der sozialen Verhältnisse auf die freie Äußerung religiöser Überzeugungen ausüben, und die letzten Endes vornehmlich auch jener verbreiteten Indifferenz zu Grunde liegen, die man wohl zutreffend als einen Zustand der Religionslosigkeit definieren könnte, der von einzelnen, für sozial unentbehrlich gehaltenen religiösen Scheinhandlungen umkleidet ist. Doch dieser Schein, den eine sogenannte Elite unter den Gebildeten um sich verbreitet, darf nicht über das wirkliche religiöse Leben hinwegtäuschen, das in den Völkern lebt, und in dem jene stark abgeblasste Scheinfrömmigkeit doch nur einen Grenzfall bildet. Sieht man genauer zu, so kann nicht verborgen bleiben, daß z. B. in den Ländern christlicher Kultur das wirkliche religiöse Leben mit verschwindenden Ausnahmen ziemlich genau in den Grenzen sich bewegt, die durch die christlichen Kirchen und Konfessionen äußerlich bezeichnet sind. Dagegen würde es freilich, sobald man die der Entwicklungsgeschichte der Religion entnommenen Maßstäbe anlegt, der wirklichen Sachlage durchaus nicht entsprechen, wenn man alle diese Formen der Glaubensüberzeugung, die der gemeinsame Name »christlich« deckt, als eine und dieselbe Religion betrachten wollte. Sieht man auf das Wesen und nicht auf den Namen, so ist die Glaubensüberzeugung eines frei gesinnten protestantischen Theologen von der eines inmitten katholischer Andachts- und Wallfahrtsstätten aufgewachsenen Menschen aus dem Volke wohl noch weiter entfernt, als die des Mitglieds einer amerikanischen Großstadtsekte von der eines Indianers der Wildnis. Darum ist es nicht bloß eine Verschleierung, sondern eine Verhüllung der Tatsachen, wenn man die sämtlichen Mitglieder der christlichen Kirchen und Konfessionen Angehörige einer einzigen Religion nennt. Selbst innerhalb der einzelnen Kirchen sind die wirklichen Unterschiede so groß, daß von einer auch nur annähernden Einheit der Glaubensüberzeugungen nicht die Rede sein kann. Diese Erscheinung ist weder zu loben noch zu beklagen. Denn sie ist eine notwendige Folge des jeder geschichtlichen Entwicklung immanenten Triebes, die in ihr verborgenen Anlagen nach verschiedenen und immer mehr auseinandergehenden Richtungen zu entfalten.

Mochte das Urchristentum eine verhältnismäßig einheitliche Religion sein, heute hat diese Einheit längst aufgehört. Der Katholizismus als die älteste ihrer Gestaltungen hat sich hier auch im weitesten Umfange den Bedürfnissen anzupassen verstanden, die die Unterschiede ursprünglicher Volksanschauungen und die hinzukommenden Einflüsse der materiellen und der geistigen Kultur ihm entgegenbrachten. Indem er die mannigfachen Formen des religiösen und selbst des vorreligiösen Kultus, die er vorfand, sich assimilierte und auf der andern Seite sich doch auch ganz allmählich den Anforderungen der jeweiligen Anschauungen der Wissenschaft anzupassen suchte, ist er heute als kirchliche Organisation betrachtet vielleicht einheitlicher, als er je gewesen. Aber eine einheitliche Religion ist er nicht mehr, sondern eher könnte man ihn eine Enzyklopädie aller Religionen nennen, die je in der Menschheit vorhanden waren, und die noch vorhanden sind. Denn er umfaßt alles, den Seelenkult und die niederen Schutzgottheiten verschiedenster Gattung mit den an sie gebundenen Rudimenten eines uralten Fetischismus; inmitten dieser Grundbestandteile uralter Naturreligion die göttliche Christusgestalt, umgeben von der Fülle magischer Zeremonien, wie sie sich in den antiken Mysterien entwickelt hatten; endlich die an dieses Hauptmysterium angegliederten Sonderkulte der Gottesmutter, der Apostel und Heiligen. Ein Polytheismus, wie ihn reicher die Welt kaum in den griechischen Götterkulten gesehen, auch darin aber ein echter Nachfolger der alten orphischen Mysterien, daß er dem Bedürfnis des auf den Höhen der geistigen Kultur stehenden Angehörigen der Kirche, den Inhalt von Kultus und Dogma philosophisch zu deuten, entgegenkommt und selbst der Wissenschaft, wenn sie lang genug an die Türen pocht, den Eingang nicht verschließt. So hat die Kirche zuerst dem kosmologischen Teil der Naturwissenschaft freien Zugang gewährt. Heute steht sie bereits dem biologischen nicht mehr ganz ablehnend gegenüber; und mag sie auch noch die Anwendung der historischen Kritik auf die Religionsgeschichte verdammen, nach der ungeheuren Anpassungsfähigkeit, die sie bewiesen, ist es nicht ausgeschlossen, daß sie dereinst noch einmal das Programm der »Modernisten« zu dem ihrigen machen wird. Denn nach diesem sind geschichtliche Kritik und religiöser Glaube zwei gänzlich verschiedene Dinge, so daß es »dem Glauben gestattet sein muß ‚ja' zu sagen, wo die agnostische Wissen-

schaft ‚nein‘ sagt«[1]. Sollte sich die Kirche dieses Programm des doppelten Gewissens erst aneignen, so würde so wenig nach oben wie nach unten eine Stufe religiöser Entwicklung denkbar sein, die der Kraft ihrer Anpassung zu widerstehen vermöchte.

Immerhin mag es bis dahin vielleicht noch lange dauern. Auch mag man mit einer solchen Teilung der Herrschaft zwischen Religion und Wissenschaft allenfalls auskommen, solange sich die historische Forschung auf die Tatsachenkritik beschränkt und der Prüfung des psychologisch Möglichen und Wirklichen enthält. Aber der psychologischen Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewußtseins kann ein solcher Vermittlungsversuch nimmermehr Stand halten. Diese nötigt vielmehr unabänderlich dazu, den Weg zu gehen, der den Vorzug für sich hat, der ehrlichere zu sein. Er besteht darin, daß man eine Dissonanz zwischen Glauben und Wissen überhaupt vermeidet, indem man von vornherein die nach allen Seiten der wissenschaftlichen Kritik, der historischen wie der psychologischen, Stand haltenden Tatsachen der religiösen Überlieferung und des religiösen Lebens als maßgebend für die religiöse Überzeugung betrachtet. Das ist der Standpunkt, den im Prinzip schon die Reformatoren des 16. Jahrhunderts einnahmen, da sie das eigene Gewissen und die persönliche Überzeugung zur Glaubensnorm machten, den sie aber freilich nicht innehielten, da ihnen, was nach dem Zustand der Wissenschaft ihrer Zeit verzeihlich war, die evangelische Überlieferung als eine unantastbare Offenbarung galt, und da sie überdies, im Widerstreit mit ihrem eigenen Prinzip, auch von dem sonstigen Bestand kirchlicher Überlieferung so viel als nur möglich zu bewahren suchten. Dadurch wurde der Glaubensstandpunkt der protestantischen Bekenntnisse im wesentlichen ein modifizierter Katholizismus, der den Papst, die spezifische Heiligkeit des Priestertums und die stärksten Auswüchse des Polytheismus beseitigt hatte. Daß dieser den Übergang zwischen Mittelalter und Neuzeit treu widerspiegelnde Standpunkt kein auf die Dauer bleibender sein konnte, ist selbstverständlich; ebenso aber, daß er den in zahlreichen protestantischen Volkskreisen, die der katholischen Kirche völlig entfremdet sind,

[1]) Programm der italienischen Modernisten, Reformkatholische Schriften, II, 1908, S. 147.

herrschenden Glaubensanschauungen im wesentlichen noch heute entspricht. So hat der Protestantismus, abgesehen von den Übergängen, die eine solche in mannigfachen Kämpfen sich vollziehende allmähliche Sonderung mit sich führt, im allgemeinen zwei Richtungen entwickelt: eine konservative, die noch heute an den Anschauungen der Reformatoren des 16. Jahrhunderts festhält, und eine fortschrittliche, die sich die Ergebnisse der historisch kritischen Forschung in vollem Umfange zu eigen macht und, daneben bereits von psychologischen Erwägungen geleitet, alles Mythische aus der religiösen Überlieferung auszuscheiden sucht. Wie wenig diese Unterschiede mit der Scheidung der Kirchen etwas zu tun haben, erkennt man aber deutlich genug daraus, daß der orthodoxe Protestant noch eher dem gläubigen Katholiken als dem liberalen Theologen der eigenen Kirche seine Sympathien zuzuwenden pflegt.

Nun entsagt man freilich innerhalb jeder dieser drei Formen des Christentums nicht ganz der Hoffnung, es werde dereinst noch einmal gelingen, die verlorengegangene Einheit im Sinne der eigenen Überzeugungen wiederherzustellen[1]). Doch mögen auch diese Unionshoffnungen vielleicht nicht ganz so utopistisch sein wie die des Aufklärungszeitalters, den wirklichen Verhältnissen und, was noch mehr sagen will, den wirklichen religiösen Bedürfnissen der Gegenwart und einer irgend absehbaren Zukunft entsprechen sie ebensowenig. Wer sich offenen Auges in der christlichen Welt umsieht, wie sie heute beschaffen ist, der kann sich der Überzeugung schwerlich ver-

[1]) Innerhalb des Katholizismus ist es besonders die liberale, die radikalen Forderungen des »Modernismus« ablehnende, aber die Versöhnung ihrer Kirche mit der modernen Kultur anstrebende Richtung, die sich der Verwirklichung solcher Hoffnungen auf dem Wege friedlicher Verständigung hingibt. Eine historische Begründung dieses Standpunktes, in der allerdings einigermaßen übersehen ist, daß in der Geschichte, namentlich in der Geistesgeschichte, die Zukunft niemals ganz der Vergangenheit gleicht, sucht Alb. Ehrhard, Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert, 1901, 9.—12. Aufl. 1902, zu geben. Die starke Verbreitung des Buches spricht deutlich für die Resonanz, die diese Anschauungen wohl besonders in gebildeten katholischen Kreisen gefunden haben. Bezeichnend ist es immerhin, daß der Verf. das Wort »Reformation« lieber in »Revolution« umgewandelt sehen möchte. Es liegt dem wohl die Überzeugung zugrunde, daß einer Revolution eine Reaktion zu folgen pflegt. Aber diese Reaktion liegt längst hinter uns: sie ist von den Reformatoren noch erlebt und mitgemacht worden. Was sich heute innerhalb des Protestantismus vorbereitet, ist vielleicht eine neue Revolution, schwerlich eine Rückwärtsbewegung in das vorreformatorische Zeitalter.

schließen, daß trotz der kirchlichen und konfessionellen Spaltungen die äußerliche Zusammenfassung zu einem und demselben Bekenntnis zwar nicht unbeträchtliche Unterschiede der Anschauungen verschleiern mag, daß aber doch der vorhandene Zustand im großen und ganzen sich mit den wirklichen Formen und Färbungen religiöser Überzeugungen deckt, die in der heutigen Christenheit lebendig sind und die zugleich, am Maßstab der allgemeinen Religionspsychologie gemessen, im wesentlichen die ganze Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewußtseins von dem vorreligiösen Zauber- und Dämonenglauben an bis zu den in philosophische Ideen übergegangenen religiösen Anschauungen widerspiegeln. Leiht der katholische Kultus hier dem religiösen Bedürfnis nach unten wie nach oben weithin seine Stütze, so hat der liberale Protestantismus seinerseits in aufwärtsgekehrter Richtung eine Anpassungsfähigkeit zu entfalten begonnen, die gelegentlich bis dicht an den Deismus der philosophisch Gebildeten des 18. Jahrhunderts heranreicht. Betrachtet man die Tatsachen unter dem Gesichtspunkt des Bedürfnisses, so ließe sich daher wohl sagen: dieser nahezu allumfassende Umfang religiöser Strömungen und Richtungen findet in den Kirchen und Konfessionen, wie sie tatsächlich beschaffen sind, seinen annähernd adäquaten Ausdruck, und es gibt kaum eine Form religiösen und vorreligiösen Glaubens, für die nicht in irgend einer der vorhandenen christlichen Kirchen, Konfessionen und Sekten Platz wäre. Auch ist es nicht wahrscheinlich, daß sich dieses Verhältnis in absehbarer Zeit wesentlich ändern wird. Völlig ausgeschlossen ist es aber für jeden, der die menschliche Natur in ihren Unterschieden an Begabung, an Lebensbedingungen und individuellen Bedürfnissen in Rechnung zieht, daß sich hier die Hoffnungen auf eine Ausgleichung auch nur der allgemeinsten Unterschiede jemals verwirklichen werden. Solche Hoffnungen widersprechen ebenso der Psychologie der individuellen Charaktere wie der Völkerpsychologie. Beide lehren uns, daß nicht Uniformierung, sondern zunehmende Differenzierung der Weg aller religiösen Entwicklung ist, und daß selbst da, wo unter günstigen Bedingungen die Unterschiede der äußeren Kultur einer gewissen Ausgleichung entgegenstreben, damit keineswegs eine Ausgleichung der geistigen Begabung und der geistigen Bildung verbunden ist. Je reichere Mittel die Kultur dem Einzelnen wie der Gesamtheit zur

Verfügung stellt, um so mehr steigert sie zugleich die Mannigfaltigkeit der Betätigungen wie der Bedürfnisse.

Im Hinblick auf diese Verhältnisse darf man wohl sagen, daß auch das Christentum in den unendlich verschiedenen Abstufungen religiöser Anschauungen, die es in sich vereinigt, und in denen es nahezu ein Bild der Religion auf den sämtlichen Stufen, die sie bis dahin durchlaufen, geworden ist, nur die Mannigfaltigkeit der religiösen Motive spiegelt, die in den wirklich bestehenden religiösen Gemeinschaften ihre Befriedigung finden können. Ist aber erst die Einheit der religiösen Überzeugungen als ein utopistisches Ziel erkannt, so sollte auch einem friedlichen Nebeneinander der so verschiedenen Bedürfnissen entgegenkommenden Gestaltungen des religiösen Lebens nichts mehr im Wege stehen. Liegt doch hier zu einem Kampf der Kulte um so weniger ein innerer Grund vor, als das Recht der persönlichen Überzeugung auf religiösem Gebiet wenigstens insoweit sich nahezu allgemeine Anerkennung verschafft hat, daß selbst das denn Kirchentum jeder Richtung zwar den Andersgläubigen aus der eigenen Gemeinschaft ausschließt, ihm aber außerhalb dieses Kreises jenes Recht ausdrücklich oder durch stillschweigende Duldung zuerkennt. Dennoch gibt es zwei Hindernisse, die ein solch friedliches Zusammenleben religiöser Gemeinschaften und abweichender religiöser Überzeugungen unmöglich machen, und die wahrscheinlich noch auf lange hinaus jenen Kampf nicht werden verschwinden lassen, obgleich sie im letzten Grunde Überlebnisse der Vergangenheit sind, die ihre innere Berechtigung in den Anschauungen der Zeit längst verloren haben. Das eine dieser Hindernisse ist ein äußeres: es besteht in dem politischen und sozialen Zwang, der die Zugehörigkeit zu bestimmten kirchlichen Gemeinschaften zu einem Vorrecht erhebt, das jeden, der sich nach seiner persönlichen Überzeugung dieser Zugehörigkeit entzieht, in seiner sozialen Stellung schädigt. Das andere Hindernis ist ein inneres: es besteht in der Forderung der Zustimmung zu einem überlieferten religiösen Bekenntnis. Die erste dieser Formen des religiösen Zwangs zu erörtern, ist hier nicht der Ort: es gehört in die praktische Ethik, nicht in die Völkerpsychologie [1]). Dagegen reicht die zweite, die des Bekenntniszwangs, wenigstens zum Teil in

[1]) Vgl. meine Ethik³, II, S. 292 ff., 335 ff.

ihr Gebiet. Denn sie hängt mit einer der wichtigsten Erscheinungen des Bedeutungswandels religiöser Begriffe zusammen, die im Laufe der religiösen Entwicklung eingetreten sind: mit der des Begriffs der Religion selbst. Mit dem Wort »Religio« verband der Römer, so verschieden auch im übrigen dessen etymologische Deutung bei den späteren römischen Schriftstellern sein mochte, in erster Linie den Begriff der Gebundenheit an bestimmte Normen des Kultus, die als solche einen Teil der öffentlichen Rechtsordnung bildeten. Diese Bindung des Einzelnen an den Kultus ist aber ein gemeinsames Merkmal aller antiken Religionen. Daß Glaube und Kultus einander entsprechen, erscheint dabei zugleich als eine so selbstverständliche Voraussetzung, daß man der Hervorhebung einer besonderen Regula fidei entraten kann. Erst in dem Augenblick, wo die Philosophie den hinter dem Kultus verborgenen Glaubensgehalt spekulativ zu durchdringen beginnt, sucht sie ihn zugleich in bestimmte Lehrsätze zu formen. Damit wandert denn auch die religiöse Gebundenheit vom Kultus auf die Lehre, und die Lehre fixiert sich in dem Bekenntnis, durch das der Gläubige nicht mehr bloß, wie zuvor, durch Handlungen, sondern durch das Wort und dessen eidliche Bekräftigung seine Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft bekundet. Dieser Übergang hat sich in der antiken Welt wohl zum erstenmal in den Mysterien, vor allem in den orphischen Kulten vollzogen; und die Teilung des religiösen Glaubensgehorsams zwischen Kultus und Bekenntnis hat sich dann mit fortschreitender Verlegung des Schwerpunktes vom Kultus auf das Bekenntnis in das Christentum fortgesetzt. In der griechischen Kirche ruht dieser noch wesentlich im Kultus. In der römischen halten sich beide, Kultus und Dogma, annähernd das Gleichgewicht. In der protestantischen rückt der Schwerpunkt in dem Maße, als sie auf die innere Zustimmung zur Glaubensnorm Wert legt, mehr und mehr vom Kultus auf das Bekenntnis. Mit diesem Übergang tritt aber auch ein bis heute nicht überwundener Zwiespalt in die Erscheinung, der zu einem neuen, von dem alten verschiedenen, und schließlich ihm entgegengesetzten Religionsbegriff hinführt. Während die evangelische Kirche auf das Bekenntnis als die Bekundung des aus eigener Überzeugung kommenden Willens der Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft den höchsten Wert legt, negiert sie zugleich den Zwang der äußeren Glaubensnorm, um

den Glauben selbst ganz zu einer Sache persönlicher Überzeugung zu machen. Kann sie doch in dem persönlichen Verkehr des Christen mit Gott die Dazwischenkunft eines solchen äußeren Glaubenszeugnisses im Grunde ebensowenig dulden, wie sie die Vermittlung des geweihten Priesters als eine zur Gewinnung des Heils unerläßliche Hilfe anerkennt. Die Erweiterung hier schließt die Beschränkung dort in sich: mit dem allgemeinen Priestertum ist nur die persönliche Glaubensnorm vereinbar. Damit ist aber der alte Begriff der »Religio« seinem innersten Wesen nach in sein Gegenteil verwandelt. Aus der Gebundenheit an eine äußere Glaubensnorm ist die Religion zur persönlichsten aller Gewissensfragen geworden, die jeden äußeren Zwang als einen Widerspruch gegen die innerste Quelle dieser in der religiösen Überzeugung wurzelnden Beziehung der einzelnen Seele zur Gottheit als einen Eingriff in die unantastbarsten Rechte der Persönlichkeit zurückweist. Dieser Zwiespalt zwischen dem äußeren Bekenntnis und dem im Prinzip durch die Reformation eroberten Recht der Gewissensfreiheit konnte, obgleich seine Folgen schon in die frühen Kämpfe im eigenen Lager zurückreichen, doch im ganzen so lange verborgen bleiben, als in Wirklichkeit bei der großen Mehrzahl der evangelischen Christen die biblische Überlieferung mit ihren Ergänzungen aus altchristlicher Zeit als eine unantastbare Quelle göttlicher Offenbarung galt. Je mehr dieser Standpunkt erschüttert wurde und in wachsendem Maße die Kritik der Tradition auf die Urkunden des Glaubens selbst übergriff, um so klaffender wurde jener Riß zwischen der von dem evangelischen Christen geforderten freien Überzeugung und dem daneben von der Kirche erzwungenen Bekenntnis. Auch kann sich heute wohl kein Unbefangener mehr darüber täuschen, daß es an sich absurd ist, von einem Menschen der Gegenwart zu fordern, daß er sich auf ein Glaubensbekenntnis festlege, das vor Jahrhunderten als ein annähernd allgemeingültiger Ausdruck der in den reformatorischen Kreisen geltenden Glaubensüberzeugungen angesehen werden mochte.

So pflegt man sich denn mit zwei Argumenten über diese sittlich bedenkliche Situation hinwegzuhelfen. Über das erste dieser Argumente kann man kurz hinweggehen. Es beruft sich auf das ehrwürdige Alter des Apostolikums, durch das es zugleich ein letztes Band zwischen den beiden christlichen Kirchen des Abendlandes ge-

blieben sei. Als wenn sich ein Bekenntnis zu einem Glauben, den man nicht hat, durch die Dauer der Zeit in Wahrheit verwandelte; und als wenn durch diese äußerliche Konservierung einer Bekenntnisformel die Kluft zwischen weit auseinandergehenden inneren Überzeugungen je überbrückt werden könnte! Ernsthafter nimmt sich das zweite Argument aus. Man subsumiert das apostolische Glaubensbekenntnis dem Begriff des Symbols. In der evangelischen Kirche wird es zumeist schlechthin »das Symbol« genannt. Dem liegt wohl die Anschauung zugrunde, in dieser Glaubensformel sei die Grundlage für die sämtlichen Kultsymbole gegeben. Dem ist aber nicht so. Nicht nur wird der symbolischen Handlungen des Kultus im Bekenntnis nicht gedacht, sondern diese Handlungen, besonders die Taufe und das Abendmahl, sind weit älter als das Christentum selbst. Sie reichen, wie wir sahen, in die vorreligiöse Entwicklung des Kultus zurück. Das Christentum hat sie nicht geschaffen, sondern durch die schon in den alten Religionen vorbereitete symbolische Umdeutung vergeistigt und geläutert. Indem man nun das Apostolikum als »Symbol« bezeichnet, soll es offenbar an dem Bedeutungswandel teilnehmen, dessen die Symbole überhaupt fähig sind. Man soll sich also unter dem Bekenntnis nicht das denken, was es unmittelbar ausspricht, sondern ihm einen andern, der jeweiligen Glaubensstufe persönlicher Überzeugung angemessenen Sinn unterlegen. Aber ein Bekenntnis ist kein Symbol und kann durch keine noch so gewaltsame Umdeutung in ein solches verwandelt werden. Entweder bekennt man sich wirklich zu dem was es ausspricht, oder man spricht aus, was man in Wirklichkeit nicht glaubt. Und eine Unwahrheit kann sich am allerwenigsten dadurch in Wahrheit verwandeln, daß man ihre Aussprache mit einer besonderen Feierlichkeit umgibt. Was wirklich innerhalb eines jeden religiösen Kultus symbolisch ist, das ist die Kulthandlung selbst, von der hier fälschlich der Begriff auf das Bekenntnis übertragen wurde. Während das Bekenntnis so, wie es gegeben wird, festliegt und dadurch nicht geändert werden kann, daß man ihm einen Sinn unterschiebt, den es seinem deutlichen Wortlaute nach nicht hat, ist umgekehrt die Kulthandlung innerhalb jeder Religion symbolisch von Anfang an, und sie ist damit in ihrer Bedeutung allen den Wandlungen unterworfen, die das Symbol überhaupt in dem ihm immanenten Übergang vom

realen zum idealen Symbol und schließlich zu der durch dieses repräsentierten Idee zurücklegt. Dabei können diese Übergänge innerhalb einer religiösen Gemeinschaft nicht bloß nacheinander erfolgen, sondern sie können nebeneinander bestehen, indem jedes einzelne Mitglied frei nach seiner eigenen Glaubensüberzeugung das kultische Symbol in einer dieser drei Formen auffaßt. Darum ist das Ziel, dem der Protestantismus vermöge des von Anfang an in ihm schlummernden Glaubensprinzips zustrebt, das der konfessionsfreien Kirche. In diesem Begriff liegt kein Widerspruch. Denn nicht das Bekenntnis, sondern der Kultus begründet das Wesen einer kirchlichen Gemeinschaft. Das Bekenntnis aber erstarrt, der Kultus mit der Entwicklungsfähigkeit seiner den verschiedensten Überzeugungen Raum gönnenden Symbole erhält lebendig. Die Spaltung in eine Unzahl einzelner Sekten, deren jede wieder auf ein anderes Bekenntnis schwört, würde nur eine Vervielfältigung des Irrtums sein, der in starren, nicht in lebendigen Gemeinschaftsformen das Heil der religiösen Entwicklung sieht. Daß die protestantische Kirche dieses Ziel in naher Zukunft erreichen werde, ist kaum wahrscheinlich, obgleich ihr Name schon jenen Protest gegen die Bindung der Gewissen lebendig erhalten sollte, von dem sie ausgegangen ist. Aber utopisch ist dieses Ziel nicht, wie es die einst weit verbreitete und heute noch immer nicht ganz erloschene Idee einer dereinstigen Einheit der Religion ist. Denn das Prinzip der Bekenntnisfreiheit mag den Kreis derer noch so sehr erweitern, die sich zu einem gemeinsamen Kultus vereinigen können, weil jeder in den Symbolen dieses Kultus seine eigenen religiösen Anschauungen verwirklicht sehen kann, der Umkreis, in welchem auch unter dieser Voraussetzung ein gemeinsamer Kult möglich bleibt, ist kein unbegrenzter. Verschiedene Gestaltungen des Kultus werden daher selbst innerhalb einer in seinen Grundgedanken so weitumfassenden und mit den Grundtrieben der geistigen Kultur verwachsenen Religion wie der christlichen allezeit möglich, ja notwendig sein. Und unter diesen Gestaltungen mögen immerhin auch solche nicht fehlen, die dem Bedürfnis derer entgegenkommen, die danach verlangen, daß man ihnen eine feste Glaubensnorm von außen biete, weil sie eine solche in ihrem eigenen Innern nicht finden können. Doch innerhalb des Prinzips, das in der Entwicklung des Protestantismus zuerst latent wirksam gewesen ist, und das er schließ-

lich auf dem Boden einer nirgends gestörten Einheit von Glauben und Wissen wird durchsetzen müssen, liegen solche Gestaltungen nicht. Mögen die bestehenden Kirchen und Konfessionen in noch so weitem Umfang Raum für die Befriedigung religiöser Bedürfnisse bieten, das eine hat der Protestantismus bisher verabsäumt: das in ihm latente Prinzip der Freiheit des religiösen Gewissens vom äußeren Zwang voll zu entwickeln.

Register.

(Bearbeitet von H. Lindau.)

Die römischen Ziffern I, II, III bezeichnen die drei Teile des zweiten Bandes.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.